

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

درس حسامی

شرح اردو
منتخب الحسامی



مؤلف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب

استاذ دارالعلوم دیوبند

ایم ایف ایف

ایم ایف ایف

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

درس حسامی

شرح اردو
منتخب الحسامی

مؤلف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تانول
استاذ دارالعلوم دیوبند

ایچ ایم سعید کمپنی
ادب سنٹر پاکستان پبلشرز

مطبوعہ - ایجوکیشنل پریس ادب و فن پاکستان چوک کراچی

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹	تعریف محل بن مثال	۱۰	خطبہ کتاب
۲۰	محکم محل	۱۱	تعریف کتاب
۲۱	تعریف مشابہ	۱۲	کتاب اللہ کی تقسیم
۲۲	محکم مشابہ	۱۳	دلیل معرکہ بیان
۲۳	کتاب اللہ کی تقسیم ثالث	۱۴	تقسیم اول کے اقسام
۲۴	تقسیم ثالث کے اقسام	۱۵	تعریف خامس
۲۵	تعریف حقیقت	۱۶	سنت لک کی تعریف
۲۶	تعریف مبیہار	۱۷	سنت لک کا حکم
۲۷	استعارہ کی بیست اور اقسام	۱۸	مذول کی تعریف
۲۸	دو ذوں جانب سے استعارہ کا مرکب پر نام	۱۹	مذول کا حکم
۲۹	اور اس میں ایک تعریف	۲۰	تقسیم ثانی
۳۰	استعارہ کی دوسری قسم میں مثال	۲۱	تعریف ظاہر
۳۱	سبب اور سبب جملہ کا مرکب کی تعریف	۲۲	تعریف نص
۳۲	مجبوز کا حکم	۲۳	تعریف مفسر
۳۳	علوم ہجاز میں اختلاف امر	۲۴	تعریف محکم
۳۴	حقیقت اور کار کا اجتماع محال ہے	۲۵	تقسیم ثانی کے اقسام میں اہم بات
۳۵	محکم مابعد تقصیر	۲۶	تقسیم ثانی کے مقابل دیگر چار اقسام
۳۶	مناظرہ شرافت کی جانب سے	۲۷	تعریف حقیقی مع مثال
۳۷	استدلال مع جواب	۲۸	خلق کا حکم
۳۸	جواب پر استدلال	۲۹	تعریف مشکل
۳۹	جواب پر حیدر استدلالات فوائد کی جانب سے	۳۰	محکم مشکل

صفحہ	مضمون	صفحہ
۲۹	انحاف کی جانب سے شوافع کا جواب	۵۰
۳۰	شوافع کے احادیث پر مزید اشکال	۵۳
۳۱	حقیقت کے اقسام کا بیان میں مشابہت	۵۴
۳۲	حقیقت مستعمل میں ائمہ کا اختلاف	۵۵
۳۳	مجاز حقیقت کا خلیفہ کس چیز میں	۵۶
۳۵	حقیقت کو چھوڑنے کیلئے پانچ قرائن	۶
۳۷	بحث مزاج و گناہ	۵۸
۳۸	مزاج کا حکم	۵۹
۳۸	گناہ کا حکم	۶۰
۳۹	ایک سوال اور جواب	۶۱
۴۰	اختلاف کی توضیح	۶۲
۴۱	تفسیر رابع	۶۳
۴۱	تفسیر رابع کے اقسام	۶۴
۴۲	عبارت النعمی کی تعریف	۶۵
۴۳	اشارۃ النعمی کی تعریف	۶۶
۴۴	دلالت النعمی کی تعریف	۶۷
۴۴	ایک سوال اور اس کا جواب	۶۸
۴۵	تعریف مقتضی	۶۹
۴۶	مذہب اور مقتضی کے درمیان فرق	۷۰
۴۷	وجہ فاسدہ کا بیان	۷۱
۴۸	چند سوالات مع جوابات	۷۲
۴۹	وجہ فاسدہ	۷۳
۵۰	غزوہ کی تفسیر	۷۴
۵۱	اصناف کے اقسام	۷۵
۵۲	قسم ثانی میں وقت کے تین درجات	۷۶
۵۳	مستند بالوقت کے اقسام	۷۷
۵۴	ادارہ کے لئے سبب کی تعیین	۷۸
۵۵	انتقال ہیت میں ائمہ کا اختلاف	۷۹
۵۶	غزوہ کی تفسیر	۸۰

صفحہ	مضمت	صفحہ	مضمت
۸۴	قدرت ملکہ و مینرہ کے {	۶۸	عبادت سے ایک شہ کا ازار
۸۵	قدرت فسق	۶۹	حقیدہ بالوقت کی قسم ثانی
۸۶	غزوہ کا تہیہ	۷۰	قسم اول اور قسم ثانی میں فرق
۸۷	دوسول کا جواب	۷۱	تقریبات
۸۸	قدرت میسرہ برزخہ تقریب	۷۲	حقیدہ بالوقت کی قسم ثالث
۸۹	بحث حسن لینہ و بغیرہ	۷۳	قسم ثالث کا حکم
۹۰	دو نوع کا حکم	۷۴	حج کا مشکل پوناد و طرح ہے
۹۱	قسم لینہ و بغیرہ	۷۵	ساجین کے اختلاف کا اثر
۹۲	انفال حسیدہ کا تعریف	۷۶	ماورہ کی دو قسم ادار و قضاء
۹۳	انفال غزیرہ کی تعریف	۷۷	ادار و قضاء کا تعریف
۹۴	انفال کے مختلف اقوال	۷۸	اشکاف مشائخ
۹۵	تقریبات	۷۹	تقریب
۹۶	ایک اشکال کا جواب	۸۰	ادار کے اقسام
۱۰۱	امروہی کے حکم کا بیان	۸۱	ادار محض کی تعریف اور قسمیں
۱۰۲	اسبب شرائع	۸۲	ادار مشاہدہ بالقضاء
۱۰۳	عزیمت اور رخصت کا بیان	۸۳	قضاء کے اقسام
۱۰۴	رخصت کے اقسام	۸۴	شع معقول اور غیر معقول کی مثال
۱۰۵	رخصت حقیقہ اور نماز کی تعریف	۸۵	ایک اعتراض کا جواب
۱۰۶	برائے کی تفصیل	۸۶	تقریب
۱۱۰	نوع اول کی مثالیں	۸۷	ادار کا حقوق العباد میں برائی پونا
۱۱۱	تفصیل نوع ثانی اور اس کا حکم	۸۸	مصلح کے اقسام
۱۱۲	تفصیل نوع ثالث و رابع	۸۹	قدرت کے اقسام
۱۱۳	رخصت اسقاط کی بحث	۹۰	تقریب
۱۱۴	رخصت اسقاط کی دو دلیلیں	۹۱	وجوب ادار و وجوب قضاء {
۱۱۵	معنی رخصت	۹۲	میں فسق {

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳۲	قرآنی و حدیث میں حقیقی تقاضا میں	۱۱۳	ایک سوال
۱۳۳	ہوتا ہے یا نہیں	۱۱۴	جواب
۱۳۳	مثبت اور منفی میں اختلاف ہے یا نہیں	۱۱۴	غلام پر جمع واجب ہے یا نہیں
۱۳۴	برج اور تقدیر میں اختلاف کا علم	۱۱۵	عزیم پر کفارہ نذر ہے یا نہیں
۱۳۵	فصل فی المعارضۃ	۱۱۶	مبارت کی ضروری نشر صحیح
۱۳۶	معاوضہ اور اس کا حکم	۱۱۷	باب اقسام بستہ
۱۳۷	دو تپاس کے درمیان معاوضہ کا کیا حکم؟	۱۱۸	حدیث کریم اور مردہ کی تعریف
۱۳۸	ان اشیاء کا بیان جس پر معاوضہ نہیں	۱۱۹	اقسام مسند
۱۳۹	خبر فنی اور خبرائیات میں معاوضہ	۱۲۰	متواتر کی تعریف اور ان کے شرائط
۱۴۰	ایک قاعدہ کبیر اور تقریر	۱۲۱	بحث مشہور
۱۴۱	بحث بیاننا	۱۲۲	خبر مشہور پر ایک سوال اور اس کا جواب
۱۴۲	بیان کے اقسام خمسہ	۱۲۳	خبر واحد
۱۴۳	بیان تقریر و تغیر و تغییر کا بحث	۱۲۴	خبر واحد کے شرائط
۱۴۴	اعطاف اور تشویش میں تعلیق	۱۲۵	متواتر لکھان کے بارے میں
۱۴۵	اور شرط میں اختلاف	۱۲۶	میں جمع زیادہ کا خرابی
۱۴۶	استعداد کے مسئلہ میں اگر اختلاف	۱۲۷	خاصی کے بارے میں امام محمد کا قول
۱۴۷	استعداد کے اقسام	۱۲۸	کافر، پجہ، مجنوں کی خبر
۱۴۸	بحث بیان ضرورت	۱۲۹	معاصب ہوا کی روایت کو
۱۴۹	بحث بیان تبدیلی	۱۳۰	قبول کیا جائیگا یا نہیں
۱۵۰	تقریر نسخ کی ستر طریقیں	۱۳۱	خارج اور ردائیں کے سلسلہ میں
۱۵۱	کتاب کو سنت سے مستثنیٰ کرنا	۱۳۲	راوی کے حلقہ و عدالت پر کلام
۱۵۲	جائز ہے یا نہیں	۱۳۳	راد کی قبولیت چونکہ حدیث میں
۱۵۳	تلاوت و حکم سب کا نسخ ہوگا یا بعض کا	۱۳۴	تو وہ یا یک قسم میں
۱۵۴	نقص پر زیادتی کے بارے میں اگر کے اقوال	۱۳۵	حدیث پر عمل کے سلسلہ میں
۱۵۵	سنن افاضیہ کا بیان	۱۳۶	اگر کے مختلف اقوال

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۱	تفصیل راجع	۱۵۲	طریقہ ردی کا بیان
۱۵۲	فساد وضع کا بیان	۱۵۳	محاکاتی کی تقلید کے بارے میں
۱۵۳	استغاثہ کا استدلالی عمل مؤثرہ سے	۱۵۴	اندر کا زبردست اختلاف
۱۵۵	صورۃ متانفرد کو دفع کر لینے کا طریقہ تھا	۱۵۵	تقلید صحابی میں یہ اختلاف کب ہے
۱۵۸	معارضہ کی تعریف	۱۵۶	باب اجماع
۵	معارضہ کے اقسام	۱۵۷	علمی معجزات کا اجماع مفید پڑتا ہے
۵	معارضہ کی قسم ادا کی کے اقسام	۱۵۸	اجماع کے مختلف درجات
۱۶۰	تقت کی دوسری قسم ، علامہ کلام	۱۵۹	تعریف تیسری
۱۶۱	غزوری تشریح	۱۶۰	استشراف قیاس
۱۶۲	تقت کا علت ہونا	۱۶۱	شواہد کی جانب سے استغاثہ پر اعتراضات
۱۶۳	معارضہ خلاصہ کا بیان ، اولیٰ کی تفصیل	۱۶۲	استشراف راجع کا بیان
۱۶۳	ثانی کی تفصیل	۱۶۵	رکنی قیاس
۱۶۴	ادلہ کے اندر تقاضی کو دفع کرنا	۱۶۶	عدالت کا بیان
۱۶۷	وجوہ ترمیم	۱۶۷	تاثر کی قسم
۲۰۱	احکام کی بحث سے ، احکام کے اقسام	۱۶۹	دلیل قیاس
۵	احکام مشرورہ کی چار قسمیں	۵	دلیل استصحاب
۵	مقوق اثبات کے انواع	۵	دو تالیفیں دہلی اور غزوری تشریح
۲۰۳	غزوری تشریح	۱۷۱	تقت کی قیاس
۵	احکام کی بحث سے	۱۷۵	چار باتیں ذیل ذکر
۵	احکام مشرورہ کی قسم ثانی کے اقسام	۱۷۷	قیم کی حاکم
۲۰۳	تعریف سبب تفتی	۱۷۸	انہیں باتیں ثانی توجہ ، علت کے اقسام
۲۰۴	چند غزوری اصول ، اصول سے	۵	طریقہ کا مطلب ، علت مؤثرہ
۲۰۷	اصول سے	۱۸۱	دو باتیں ثانی غور ، مخالفت کا بیان
۲۰۹	غزوری تشریح ، علت کا بیان	۵	مخالفت کے اقسام ، تفصیل اولیٰ
۵	علت کی تعریف ، علت کے اقسام	۵	تفصیل ثانی ، تفصیل ثالث

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۵۲	مضمر و نفاس کی بحث	۲۱۱	مزدوری تشریح
۲۵۵	مزدوری تشریح	۲۱۲	تفسیر
۲۵۶	عوامی مکتبہ کا بیان	۲۱۵	ایک اصول کی
۲۶۰	شکر کا بیان اور اس کے اقسام	۲۱۶	مشکلات احکام شرعی کی
۲۶۲	عزل کا بیان	۲۱۷	نہایت کے شرط کا بیان
۲۶۳	الذاتیات کے اقسام	۲۱۸	ایک تقریر، سوالات مع جوابات
۲۶۴	اخلاقیات کے اقسام	۲۲۵	مضمر کا بیان
۲۶۵	مزدوری تشریح	۲۲۶	مسئلہ مذکورہ پر جزئیات
۲۶۵	ذاتیات میں جگہ حقیقت سے بدل جاتا ہے	۲۲۹	مزدوری تشریح
۲۶۷	خط کا بیان	۲۳۰	اہلیت کا بیان، اہلیت کے اقسام
۲۶۲	کڑا کا بیان	۲۳۱	اہلیت اور اس کے اقسام، چند جزئیات
۲۶۵	ذوقہ بحث کا بیان	۲۳۱	سوا کی سے کیا مراد ہے؟
۲۶۷	تشریف مکرم	۲۳۱	کے عوامی کے اقسام
۲۸۰	دوا کی بحث	۲۳۱	دوسرا عوامی، تیسرا عوامی
۲۸۲	حرف عطف میں فار کی بحث	۲۳۱	تین عوامی کا بیان
۲۸۵	حرف عطف میں فار کی بحث	۲۳۱	سیان میں ذخائر کا بیان، زبان کی تعریف
۲۸۷	شعر، تنقید	۲۳۱	نید و اعرا کی تعریف
۲۸۷	بحث نس	۲۳۱	مزدوری تشریح اور بحث رقیبت
۲۸۸	اد کا بیان	۲۳۱	رقبت غیر ان کا مالیت کے متعلق یہ نہیں
۲۹۰	حق کا بیان	۲۳۱	رقبت کی جو سے علت دم پر
۲۹۲	اد کا بیان	۲۳۱	کوئی فرق نہیں پڑتا ہے
۲۹۳	من و نال کا بیان	۲۳۱	خلا سے کلام
۲۹۷	ان کا بیان	۲۳۱	مزدوری تشریح
۲۹۵	من، مان، کمالی بحث	۲۳۱	بحث حرف
۲۹۵	۲۳۱	دعوت کے اقسام

صاحب منتخب الحسامی

یہ محمد بن محمد بن عمر حسام الدین افسر کشتی رہ ہیں بسن و فوات ۱۳۳۴ھ ہے

بیشیرو الشرحین الشرحین

اس کی تفصیل مختلف کتابوں میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

أَسَافُكَ حَسْبُكَ عَلَى تَوَالِيهِ وَتَسْلُوهُ عَلَى أَيْمَرِهِ وَمَحَبَّتِهِ وَزَلَّاهُ فَاتَى سَوْدَ النَّسَبِ فَتَنَّتْهُ الْكُتَابُ
فَالْفَتْةُ وَاجْتَابَ الْأَمْتَارَ . وَالْأَمْتَارُ الرَّجُلُ الْفَتَاةُ الْمُنْتَخَبُ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ .

ترجمہ:۔ بہر حال اگر کسی حد پر اس کی حمد کے بعد ذکر اس کے دشمنوں کو اور اس کی آئی پر درد نصیبی کے بعد یہاں تک
شریعت کے اصول ہیں اس کتاب اور دست اور حجامت اور جو کچھ صحت وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستفاد ہو ۔
تفسیر:۔ اہل علم تفصیل اور اس مختصر میں آپ شہد چکے ہیں حمزہ در سلوہ آپ کی حال پر اپنی چیز میں ہیں اور قیاس کا اصول
مذکورہ تفسیر سے مستفاد ہوا اور انرا ذرا میں با تفصیل مذکور ہے ۔

أَمَّا كِتَابُ فَانْعَرَفَ الْمَرْكَبُ عَنْ الْيَسْرِ وَالْكَثْرَةِ فِي الْأَصْحَافِ الْبُحْرَانِ عَسَى أَنْ يَنْفَعَهُ قَلِيلًا وَأَضَاعَهُ وَهُوَ الْمُنْظَمُ بِالْعَمَلِ خَدَمًا
فِي مَرَاكِبِ الْبَحْرِ تَلَامُ مَسَادِيرَ هَوَايَا حَيْثُ هَبَّ أَوَّلُ حَيْفَةٍ جَلَّ الْمُنْظَمُ وَكَانَ لَا يَأْتِي حَقًّا مَعْلُومًا إِلَّا بِمَعْنَى

ترجمہ:۔ بہر حال اس کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول پر نزول کی گئی ہے جو حد حد میں مکتوب ہے جو آپ نے تفصیل
سوار کے ساتھ منقول ہے نیز مشہد کے اور وہ قرآن: ماضی عناد کے تو اس نظم و رسمی دونوں میں اور یہی توضیح
کا صحیح ضرب ہے ماضی عناد کے اور یہی نظم کو خاص طریقہ سے جو از سلف کے حق میں اس کو نامہ قرآن میں دیا ۔
تفسیر:۔ یہ اس سے صنعت کتاب کی توفیق ہاں کرتا ہے ۔ اور ذرا کہ کو علم کے دربار میں دیکھائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی
اور عربی عقلی کا بعد از گذشتہ سے ہوگی و در آخر میں کوئی بھی میں نیام کے تفسیر و تفسیر کے معنی میں تو یہ کلمہ مراد
میں بحر لہر میں ہے اور باقی تفصیل میں ۔

السنن، نے کتب فریاد یہ کو خارج کر دیا۔ یعنی ان فی سنی کے قرآن کے علاوہ دیگر کتب یہودیہ کو خارج کر دیا۔ المکتوب فی تصحیف سے دو آیات خارج ہوئیں جو سنن احمد سے ہیں۔ القولیہ عنہ غلط سنن احمد سے ہے۔ وہ قرآن خارج ہو گیا جو سنن احمد میں ہے جیسے الما بن کہیہ کی قرأت فاعضوا ایسا نہیں اور بلاشبہ متواتر کیا گیا ہے۔ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعریف نہ کرنا غلط برصاوتی آئی ہے؟ کیا قرآن فقط الفاظ کا نام ہے اور امام ابو حنیفہ نے قرآن میں قرابت کو جاننا نہیں کرنا ہے اس سے شبہ ہوتا ہے کہ قرآن فقط صحتی کا نام ہے نہ کلامی حقیقت کا ہے؟

قواس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ معنی دونوں کے مجھ کا کام ہے اور تعریف میں اوصاف مذکورہ جیسے انصاف کے آپ سے تقدیر اسمی کے مجھ اوصاف ہیں، جب الفاظ کے جائیں گے معنی خود کو روپائے ہائیں گے۔ البتہ معنی کے روپائے جانے سے الفاظ کا پایہ جانا ضروری نہیں، البتہ معنی پر زوال نہیں اس پر زوال ہے۔ بہر حال عامۃ العباد کا کہی مسئلہ ہے کہ قرآن الفاظ معانی کا مجموعہ ہے اور یہی الوہیت کا نزدیک ہے۔ مگر ان سے جو عقل ہے کہ ظری پر قدرت کے باوجود عاری کسی قرینت کو جائز قرار دینا وہ بے بنیاد غریب ہے کیونکہ وہ بحر کرم میں مستغرق تھے قواس خیال سے کہ نہیں عمارت قرآن کی فصاحت و بلاغت میں پھنس کر مقصود اصلی کو حواسات معاصر سے نہ کھینچے، البتہ انہوں نے اللہ کو ہر روز صلوٰۃ کے تمام دن کئی ہزار بار قرار دیا ہے مثلاً ان کا قول ہے جو ہے اور توں مروجۃ الیہ۔ ایسی عقلی باتوں سے بعض اہم حراز صلوٰۃ اور یہی کامتیں کا مذہب ہے۔ خداوند کلام۔ یہاں تک قرآن بات مائے تعریف ہو گئی۔

قتیبیہ نے یہاں ملاہیوں کے لئے حکام عقل اور کسی کی بحث پھیری ہے وہ مکمل ناسل ہے کیونکہ یہاں معنی سے اور ترجمہ ہے نہ کلام نفسی فیہ ما خلفہ فہم نفس

وَأَقَامُوا النِّظَامَ وَالْمَعْنَى فَبَيَّنَّا سُرُوحَ إِلَى مَوْزُونَةٍ وَأَكْمَامِ أَشْكَعَ أَرْبَعَةٍ

[illegible]

فقیہین نے یہ بیان اقتدار مقدمات کے تحت سے دیا اور اقسام چار میں میں تقریباً بیس ہیں۔
 فقہین کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ تقسیم میں زمین کا لحاظ ہوگا یا نہ ہوگا یا استعمال کا۔ اولیٰ تقسیم اول ہے
 اور ثانی میں غرض و رضا کا اعتبار ہوگا یا نہیں۔ ثانی تقسیم ثانی اور ثانی رائے ہے اور اگر استعمال کا لحاظ ہو تو تقسیم ثالث ہے

شرح اشرواح حسائی - طرہ اول - درس حسائی

مذہبوں نے اس کی تقریروں کی ہے کہ کتاب میں یا تو کسی سے بحث ہوئی ہو یا نہ ہو۔ اس سے اول رائے نے خبر لیں۔
 دستار بست ہوئی یا حسب احوال اول کتاب ہے اور انی میں نمبر و خلاصہ غار ہونا نہیں، دل ٹال اور ان کی
 تقسیم احباب۔

الاقول فی وجوب انتظاب صیغہ و لفظ و ہن ارباب۔

ترجمہ اول: انتظاب یعنی انتظام و نظم کے بیان میں ہے اور یہ انتظام چار ہیں۔
 ۱۔ نظم کلمات: جس طرح کہ کلمات کو جوڑ دینے اور اس کے علم میں انتظامات ہیں جو اس کو جوڑ دینے مستعار
 کر رہیں اس طرح نظم کلمات میں لفظ و خبر کی جوڑ دینے اور اس کی قطع میں بدولت اور قطع ہو کر ہے
 ۲۔ اس کو جوڑ دینے میں لفظ و خبر کی جوڑ دینے کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے مخصوص ہو کر ہے
 ۳۔ وہ موضوع ہو کر ہو اس کے اندر لفظ و خبر کی جوڑ دینے کا اطلاق ایسے لفظ پر ہوتا ہے جو کسی معنی کے لئے مخصوص ہو کر ہے
 ۴۔ بدولت و قطع کے مفہوم کو سمجھنے کے لئے اور جوڑ دینے کے ساتھ لفظ و خبر کی جوڑ دینے کے معنی سے خبر دیکھ کر لفظ و خبر
 معنی میں یکساں ہو کر اور جوڑ دینے کے معنی میں خبر اور لفظ دونوں موجود ہیں اس لئے لفظ کو صیغہ اور لفظ سے خبر کو خبر دیکھ کر
 ہے صیغہ اور لفظ کے معنی ہوئے، لفظ کے دو جوڑ دینے کے اقسام و انواع، اس کے ساتھ کہ مطلب ہوا کہ خبر قول
 میں بدولت و قطع اور لفظ سے بحث کی جائے اور قطع ہے، لفظ سے نظم کی چار قسمیں ہیں، خاص، عام، مشترک
 و قول، اب مصنف کے خاص کا تعریف کرتے ہیں۔

الخاص و هو كل لفظ صيغ لفظ معلوم على الاطلاق وكل اسم يضع لشيء معلوم على انفراد

ترجمہ: خاص وہ لفظ ہے جو صیغہ لفظ معلوم علی الاطلاق ہو اور ہر اسم جو لفظ ہو اور ہر اسم جو
 جو لفظ ہو اس کے طریقہ پر صیغہ لفظ کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

تفسیر: خاص وہ لفظ ہے جو صیغہ لفظ معلوم علی الاطلاق ہو اور ہر اسم جو لفظ ہو اور ہر اسم جو
 خارج ہو گیا اسم کے لئے کہ وہ معلوم المراد میں ہوتا، اور اس سے مراد معلوم البیان ہو تو خبر مشترک علی الاطلاق کی
 تفسیر ہے، خاص وہ لفظ ہے جو صیغہ لفظ معلوم علی الاطلاق ہو اور ہر اسم جو لفظ ہو اور ہر اسم جو
 مراد میں لفظ اور صیغہ لفظ معلوم علی الاطلاق ہو اور ہر اسم جو لفظ ہو اور ہر اسم جو
 خبر ہوتا ہے، لفظ و خبر کے مفہوم میں خبر و لفظ ہوتا ہے، اور عام کے لئے لفظ و خبر ہوتا ہے اور خاص میں
 اور کہیں دیکھائی دے گا تو وہ کسی کو خبر دینے کے لفظ و خبر ہوتا ہے جو کہ عام میں لفظ و خبر ہوتا ہے اور خاص میں

وقت یہ دوام خصوص منہ البعین، حکم کو واجب کر لگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ ظاہر جو جائے کمال مخصوص اس میں دوام میں،
منہ کی تعلیل یا مفسر کی تفسیر ہے۔

[illegible]

مجموعہ صلیبی افسر علیہ وسلم نے اپنے فرمان الخطبۃ بالخطبۃ الیہ سے جان فرادیا، ہر حال اب شاعر یعنی مفسر کے کام سے جب اس کی تفسیر ہوئی اب یہ مجموعہ جس پر بالکل ایسے مضموم ہو گیا کہ مخصوص مضموم کے منہ سے یہ کلمات نکلے، لہذا مضموم نے غزوہ جس علت مکانی اور ان اشیاء مسببہ کے ساتھ بیان کی، مگر وہ غزوہ کو بھی کوئی کر دیا گیا، نتیجہ یہ نکھڑتا ہے کہ

وَالْمُشْرِكُ وَهُوَ أَسْرَفٌ فِيهِ مَعَانٍ وَأَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْأَمْطَامِ. وَعُكْبَةُ التَّوْبَعِ فِيهِ
بَشَرُطُ النَّاسِ لِتَرْجُحِ بَعْضٍ وَجُوعِهِ وَالْمَاوِلُ وَهُوَ مَا تَرْجِعُ مِنَ الْمَشْرُوكِ بَعْضُ جُوعِهِ
بِغَالِبِ الرَّأْيِ وَصَلَهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى أَحْتَمَالِ الْخَلَطِ.

ترجیح دے: اور مشترک دے ہے جس میں پسند معانی یا مسمیات کا اشتراک ہو تاکہ شمول کے طریقہ پر بعد حکم اس کا اس میں توفیقہ کرنا ہے تاکہ اس کی وجوہ یہاں سے بعض راستہ ہو جائیں۔

اور موقوفہ وہ ہے کہ راجہ جو یا نہیں مشترک میں سے اس کی بعض وجوہ غالب رائے سے اور اس کا حکم اس پر

تشریح: اسے معانی پابست سے افراد کو شامل جو لیکن اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر مشترک کا حاصل ہے کہ حفظ کے منہیات میں سے بڑھ چھو کے اندر یہ احتمال ہو کہ شاید بکار ادا ہو۔ بہر حال مشترک کی تعریف سے خاص اور عام دونوں خارج ہو گئے۔ خاص و مستوفیہ، نو کی تہ سے خاص خارج ہو گا اس لئے کہ



اس میں اشتراک نہیں ہے اور لفظی منہی الان نظام کے قید سے عام قاعدہ ہو گیا اس لئے کہ عام میں شمول و اجتماع ہوتا ہے۔
بہر اشتراک کی دو قسمیں ہیں جن کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے۔ ایک وہ جن میں حسائی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے
لفظ نہیں، سیرانی اور بیاس و دونوں کیلئے موضوعات ہیں اور دوسری وہ جن میں سمیات و انفرادی اسائی کا اشتراک ہوتا ہے یعنی
اس میں ایمان خارجہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ صلیک اشتراک ہے ایمان خارجہ، سورج، تلخیں، ہند کی اور مولے کے
ایسا ہی مصنف نے اول کو مدین اور ثانی کو سام سے تعبیر کیا ہے۔

وحکمہ سے مصنف اشتراک کا علم بیان فرما رہا ہے کہ اس کا علم تو کف ہے تاکہ اس میں تامل کیا جائے۔ رسائی
تقدیر میں سے بعض معنی کی ہیں جو دیکھتے جیسے لفظ اشتراک ہے یعنی اور ظہر کے دیوان چہرہ میں تامل کیا تو بعض کے
میں تین ہونگے جن کی طرف وجوہات میں ملاحظہ ثانی میں تامل کیا اور فرقہ کے معنی میں تامل کیا تو اس سے معنی کے معنی
کا نہیں ہوگا، پھر اشتراک میں سے بہ غالب رائے میں بھی غالب سے کسی معنی کی تین ہونگی تو اب اس کو خود کہتے ہیں،
پھر یہاں مصنف کا مقصد جو منہی المنعوت فرمانا اس بات کو واضح کرنے کے لئے ہے کہ یہ اس سوال کی تشریف ہے جو اشتراک
سے حاصل ہوتا ہے درہم منقول و محلی و محلی کا جب غرض و ناس جو جائے اس کو خود کہتے ہیں لیکن وہ بیان کے اقسام میں سے ہے
اور یہ دیکھ کر اس میں سے پھر ہونگے میں ظاہر غالب کا حصول خواہ شر واحد سے ہر بات میں سے یہ نفس صیغہ اور سبق و دیوان
میں تامل کرنے سے جو ہون کا علم ہے کہ اس کو برعکس نہ تو واجب ہے لیکن اس میں احتمال خلاف سے بھی ہو سکتا ہے کہ کچھ
کی تاویل سے جواب ثابت ہوتی ہے حق اس کے خلاف ہو لہذا سوال کی تشریح نہیں کی جائے گی۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِدَلَالَةِ النَّظْمِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ چھک اور دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام میں اور یہ حسائی میں
تشریح سے مصنف تقسیم اول سے فرقت کے بعد تقسیم ثانی کا آغاز فرما رہے ہیں یعنی تقسیم اول میں جس وضع کا
ذکر ہے اس وضع کے اعتبار سے یہ دو ساتھ تقسیم ثانی میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنی کا ظہور کس انداز کا ہے اس کی چار
قسمیں جو تین ظاہر نفس، مفسر، محکم، و غیرہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو اب دیکھا جائے کہ اس میں آہٹان
تاویں و تفسیر ہے یا نہیں اگر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں کلام اس مقصود کے لئے بیان کی گئی ہے یا نہیں اول نفس
اور ثانی ظاہر ہے اور اگر اس میں احتمال تاویل نہ ہو تو اس میں احتمال متضاد و تہدیل ہے یا نہیں اول مفسر اور ثانی علم ہے
اب مصنف ہر ایک کی تشریح کریں گے۔

الظَّاهِرُ وَهُوَ الَّذِي الْمُرَادُ مِنْهُ نَفْسُ الصَّيغَةِ

ترجمہ ۱۔ ظاہر وہ ہے کہ جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو جائے۔

تشریح: یہی کام کوستے ہی بشرطہ وہ اپنا زبان سے ہر مراد کلام بکھر جائے۔

وَالْفَصُّ وَهُوَ مَا زِيدَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى فِي الْمَذْكُورِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَدْنِي فَأَتَعَوُّ أَمَّا طَبَّ
تَسْوِمِينَ النَّسَاءُ مَثْنً وَتَلَدَتْ وَرَبَّاعٍ الْأَيْ قَارَنَ ظَاهِرُهُ فِي الْأَخْلَاقِ لَفْظٌ فِي بَيْنِ الْعَدَدِ لِإِنَّهُ
يَعْنِي "كَلَامٌ مِّنْ جَلْبٍ"

ترجمہ: اور لفظ وہ ہے جو ظاہر پر ہونا اعتبار وضاحت کے زیادہ ہو محکم کے اندر کسی معنی کے سبب سے جیسے فرمان
باری تعالیٰ فَا تَعَوُّ أَمَّا طَبَّ مَثْنً سے اس لئے کہ یہ فرمان ظاہر ہے: وقت نکاح کے سلسلہ میں لفظ ہے عدو کے
بیان میں اس لئے کہ کلام ایسی مدد کے لئے چھوڑا گیا ہے۔

تشریح: لفظ میں کلام کو اس قسم کے لئے بیان کیا جاتا ہے ظاہر میں سوئی نہیں ہوتا ناگواملاط الجوابت نکاح
کے متعلق ظاہر ہے اور بیان عدو کے لئے لفظ ہے کہما ہو ظاہر

وَالْمُفَصِّرُ وَهُوَ مَا زِيدَ وَضُوحًا عَلَى الْفَصِّ عَلَى وَجْهِ الْأَمْتَقِ فِيهِ اخْتِصَالٌ لِّلْتَخْصِصِ وَالتَّوَابِلِ
نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَسْجِدًا فَاسْمُهُ تَعْصُونَ وَخَمْسَةَ الْاَنْبِيَاءِ فَمِنْ بِلَا اخْتِصَالٍ
تَخْصِصٍ وَتَّوَابِلٍ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ

ترجمہ: اور مفسر وہ ہے جو زیادہ ہونا اعتبار وضاحت کے لفظ پر کہ باقی نہ ہو میں میں تفسیر اور تاول کا احتمال
میں فرمان باری فَمَسْجِدًا فَاسْمُهُ تَعْصُونَ سے بغیر تاول و تفسیر کے احتمال کے مگر یہ نسخ کا احتمال
کہتا ہے۔

تشریح: مفسر میں لفظ سے زیادہ وضاحت ہوتی ہے اور تاول و تفسیر کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسے مفسر
اسلامی لہجہ میں احتمال تھا کہ بعض نے یہ کیا ہوتا، احتمال کو کھیرت سے دور کرنا بعد احتمال تھا کہ یکے بعد دیگرے دو
قالت تفسیر پر تہدیک ہوا اس کو اجماع سے غم کر دیا لیکن مفسر میں احتمال نسخ ہونا ہے مگر احتمال نسخ آنحضرت کے زمانہ
کے ساتھ مختص ہے کیونکہ حضرت کے بعد چون قرآن حکم ہے جس میں احتمال نسخ نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ مثال از قبیل خبر ہے جس میں خود ہی احتمال نسخ نہیں ہے ورنہ مذہب باریک لایم ایک لکھ ظاہر ہے کہ
صل حد و تفسیر نسخ ہے اگرچہ خبر ہوئی کے دوسرے یہ احتمال و لفظ ہو گیا ہو جس کی بجز میں شان مذہب کا فرمان ہے یا تلو
تفسیر کہی کا تھا کہ اس میں احتمال نسخ و تبدیل ہے کمال بخفی، پھر مفسر کا حکم کیا ہے بلا احتمال تفسیر و تاول یہ حکم
لفظی نوابت رہا ہے۔

فَإِذَا ارْتَدَّ دَقُوتُهُ وَأَخْلَصَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّجْدِيلِ بَلَّغْتَ مُحْكَمًا

ترجمہ :- پھر جب کہ مفسر زیادہ ہو جائے یا اعتبار قوت کے اور مضبوط ہو جائے اسکی مراد تہذیب سے تو نام رکھا جائے اس کا محکم ۔
تفسیر :- یعنی جب اس کے اندر سے احتمال نسخ و تہذیب بھی ختم ہو جائے تو اس کو محکم کہتے ہیں جیسے اِنَّ مُحَمَّدًا بَيْنَ شُعْبَيْهِ عِلْيَسُو اور جیسے اَلْجَدُّ دَاخِلٌ فِي يَوْمِ الْاَقْيَامَةِ (الحديث) دونوں میں کسی نسخ و تہذیب کا احتمال نہیں ہے ۔

وَأَمَّا بَيَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِي مُوجِبِ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ فَيُوجِبُ ثَبُوتَ مَا انْتَهَمَ بَيَقِينًا

ترجمہ :- اور ظاہر ہو گا تفاوت ان اسماء کے موجب کے اندر تعارض کے وقت ہر حال میں واجب کہنے میں اس چیز کے ثبوت یعنی کو جس کو یہ شامل ہیں ۔
تفسیر :- تقسیم ثانی کے تحت اقسام اربعہ تعلق اور یقینی ہیں ان سے جو بات ثابت ہوگی وہ بالکل یقینی ہوگی البتہ اگر اندازہ ان میں کہیں تعارض ہو جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے پر غوریت حاصل ہوگی یعنی ظاہر و نفس میں تعارض ہو جائے تو ظاہر کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر نفس اور مفسر میں تعارض ہو جائے تو نفس کو چھوڑ دیا جائیگا اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو مفسر کو چھوڑ دیا جائیگا ظاہر اور نفس کے تعارض میں کی شامل و اِیْضًا لَمْ يَكُنْ مَادًّا رَافِضًا لِّكُلِّ اَنْ يَنْتَهَى الْاَحْصَاءُ اَنْ يَكُنْ تَعَارُفًا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ بھی غور توں سے چاہو نکاح کرو چارہ کی کہ قید نہیں اور فاعل و مفعول و مخاطب لکھو منہ الناس و الا بیت یہ آیت بھی ہے بیان عدد کے سلسلہ میں کہ حرف جار تک نکاح کر سکتے ہو تو ظاہر کو چھوڑ دیا گیا اور نفس کے اوپر عمل کیا گیا مثال نفس اور مفسر کے درمیان تعارض کی ، المستغاضہ تنوعاً لکل صلوۃ اس حدیث سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ مستغاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی یہ حدیث بھی ہے اور دوسری حدیث المستغاضہ تنوعاً بوقت کلی صلوۃ مفسر سے بھی مستغاضہ ہے ، ہذا مضمون ان کے یہاں پر وقت کے لئے ایک وضو کرے گا مفسر اور محکم کے درمیان تعارض میں مثال و اشہد و ذی عدلی محکم اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ محدود فی القدر و لکھو چکر ما دل ہے اس لئے اس کی کوئی ہی قبول ہو سکتی ہے اور لا یغنیواہم شہادۃ و ہذا سے معلوم ہوا کہ اس کی کوئی قبول ہوگی ہر حال میں مفسر اور محکم کے درمیان تلاؤق

سبق نمبر ۷ :- وَلَیْسَ مِنَ الْأَسْمَاءِ أَحَدٌ أَذْ قَائِلُهَا :- ترجمہ :- اور ان اسماء کے لئے کچھ اضافہ نہیں ہوا ان کے مقابل ہیں ۔
تفسیر :- یعنی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں کیوں کہ ظہور میں نہیں آتی ہے تو ان کے چاہا جاتی ہیں جن کے خلاف اور ،

اور پوشیدگی کی بیشی ہے اور وہ چار یہ ہیں غنی، مشکل، محسوس، تشابہ جس کی تعریف ابگن سامنے آ رہی ہے۔

فَصَدَّ الظَّاهِرُ الْخَفِيَّ وَهُوَ مَا خَفِيَ انْمِرَادُ مِنْهُ بَعْدَ اِنْخِلَافِ الصِّفَةِ بِحَيْثُ لَا يُشَالُ إِلَّا بِطَلَبٍ كَمَا تَقَدَّرَ
فَانْهَاجَ حَقِيقَةُ رُحَى الظَّرَافِ وَالنَّامُوسِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاسْمِهِ اخْرُجَ فَاَنْبَهَ وَحُكْمُهُ النُّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ
اِنْ اِخْتِفَاءً كَالْبُرْيَةِ اَوْ تَقْصَانٍ فَهِيَ ظُهُورُ الْمَرَادِ مِنْهُ

ترجمہ :- پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو کسی ایسے عارض کی وجہ سے جو صید کا غیر ہو
جو حاصل ہو سکے مگر طلب کے ساتھ جیسے آیت سرور کریمؐ کی ہے طرار اور نباش کے معنی میں ان دونوں کے مخصوص ہونے کی
وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ یہ معروف ہیں اور اس کا حکم اس میں نظر کرنا ہے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے
کہ اس کا پوشیدہ ہونا یا مدنی کی وجہ سے ہے یا نقصان کی وجہ سے پس ظاہر ہو جائے مراد اس کی۔

تشریح :- غنی کے اندر مراد غنی ہوتی ہے اور غنا کا سبب صیغہ نہیں ہے ہر حال مراد معلوم ہو جائے گی مگر اس میں
کچھ طلب اور جستجو کی حاجت پیش آئی جیسے فرمان باری الساری والساوق تاخاف قطعوا الخ اس آیت سے طرار اور
نباش کی وجہ کثرت اور کثرت کا حکم معلوم نہیں ہو گا کہ آیت ان دونوں کے بدلے میں غنی ہے اسی لئے انکو سامان نہیں بلکہ طرار اور دوسرے
کو نباش کہتے ہیں جب ہم نے اس میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ سرور کے معنی میں غنی کے بدلے غنی کو محسوس ہونا اور طرار کے اندر
مدنی موجود ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ جتنا تو اس کا ہاتھ لگا جا تا ہے درجہ اولیٰ معلوم ہو گا مگر نباش کے اوپر سرور کی تعریف
صادق نہیں آتی کیونکہ جڑ سے چوری ہیں یا غنی نہیں بلکہ محسوس کا ناجائز کیونکہ اس میں سرور کے معنی میں کی
ہے غنی کی مثال اس شخص میں ہے جو کسی عارض میں نہ سے شریک ہو بلکہ اس میں نیست کو بدلے بغیر۔

وَصَدَّ النَّفْسَ الْمَشْكِلَ وَهُوَ مَا لَا يُشَالُ إِلَّا بِالنَّامُوسِ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِيُخْلَعَ فِي اَشْكَالِهِ
وَحُكْمُهُ النَّامُوسُ فِيهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ :- اور نفس کی ضد مشکل ہے اور وہ وہ ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو سکے مگر اس میں ناموس کے ساتھ بعد طلب
کے اس کے داخل ہو چکی ہے اس لئے اپنے مشکلوں میں اور اس کا حکم اس میں داخل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح :- یہ مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص وضع قطع بد فکر گوگوں کے درمیان پھنس جائے تو اس میں
غنی ہے زیادہ غبار ہے اس لئے اس میں دو نظروں کی حاجت پیش آتی ہے، اول طلب کی پھر تامل کی جیسے فرمان
باری فَاَوْفَرْنَا لَمْ اَنْفُسُ جہم نے آئی کے معنی طلب کے تو کبھی تو یہ میں این کے معنی میں آتا ہے جیسے قال تیرہم
اَنْ تَلَبَّ بَرًا تو یہ میں این کے معنی میں ہے اور کبھی اَنْ تَلَبَّ بَرًا کے معنی میں آتا ہے جیسے اَنْ تَلَبَّ بَرًا تو یہ میں این کے معنی میں ہے۔

نہ ہوگی جو یہی مثل متشابہ کہے کہ اس کی مراد بالکل معلوم نہیں ہو سکتی درہم اس کی طلب کی جا سکتی ہے اور وہ جس میں نہ
حرف قطعات کے معنی معلوم نہیں نہ معنی معلوم میں مراد معلوم نہیں جیسے یہاں ضرور وجہ اللہ وغیرہ ہر حال اس کی طلب
معلوم اور ان کا وضاحت ضروری ہے۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وَجُوهِ امْتِحَانٍ ذَلَّتِ النَّظَرُ وَجَعَلَتْهُ فِي بَابِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ
الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصُّوَرُ وَالْكَلَامُ

ترجمہ: اور قسم ثالث اس قسم کے امتحان کے طرق کے بیان میں اور اس قسم کے جاری ہونے کے بیان میں بیان کے
باب میں اور یہ چار ہی حقیقت اور مجاز و مرثع اور کلام

تشریح: یہ کتاب لفظ کی چار قسمیں ہیں جن میں سے پہلی میں دو کا ذکر کیا ہے یہاں سے تیسری تقسیم کا ذکر ہے جس
کے اندر دو کچھ جہان ہے کہ استعمال کرنے والے نے لفظ کہاں استعمال کیا ہے وہ موضوع لہر میں کیا ہے یا اس کے غیر میں
اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے پھر لفظ جس میں معنی میں مشق ہے بھی تو اس معنی میں انکشاف و ظہور ہوتا ہے اور بھی استعارہ
وہر سیدگی ہوتی ہے اول کو مرثع اور ثانی کو کلام کہ جانا ہے۔ مصنف نے استعمال سے اول میں کی جانب اور حیران
سے آگے کی جانب اشارہ کیا ہے پھر اول میں و آخر میں کے درمیان تباہی نہیں ہے بلکہ حقیقت و مرثع نیز مجاز و مرثع و
کلام کا اختلاط جائز ہے۔

فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ يُرِيدُ بِهِ مَا وَصِفَ لَهُ وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَصِفَ لَهُ
لَا تَصَالُ بَعْدَ هَذَا مَعْنَى كَمَا فِي الْقَصِيدَةِ الْمَشْهُورَةِ أَسَدٌ وَالْمَلِكُ جَبَّارٌ أَوْ ذَانُ كَمَا فِي تَسْبِيَةِ الْمَطَرِ
سَمَاءٌ وَالْإِصْبَالُ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ نَوَاحِي

ترجمہ: پس حقیقت نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا ہو اس سے اس معنی کا جس کے لئے اس کو وضع کیا
گیا ہے اور مجاز نام ہے ہر ایسے لفظ کا کہ ارادہ کیا جائے جس سے اس معنی کے غیر کا جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے
ان کے درمیان اتصال کی وجہ سے یا تو اتصال صوری اعتبار سے جو جیسے ہمارا نام شہر اور یونہی و نام مدعا
رکھے جس میں اتصال ذاتی جو جیسے بارش کا نام بادل رکھے ہیں اور اتصال سبب کے اعتبار سے اس آہستہ سے
اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

تشریح: جب لفظ کو اس کے معنی موضوع لہر میں استعمال کیا جائے تو یہ حقیقت ہے اور اگر لفظ کو وضع کیا گیا ہے
کس معنی کے لئے اگر استعمال کیا جائے وہ مرثع معنی میں تو اس کو مجاز کہتے ہیں بشرطیکہ ان دونوں معنی کے درمیان



موسس نے کہا کہ اس وقت ہر طرف پھیرنے سے غلام کا قلب نرم ہوا اور اس کو کچھ دیا پھر نصف خر خرید کر نصف خر خریدا اور اس سے کہا کہ ان ملکات کو آزاد ہو گا جب تک کہ اس کی ملکیت میں کل بیس چوبیس اگر مراد لیا اس سے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو دونوں جگہ اس کی نسبت پر عمل کیا تا یہاں تک کہ بیس چوبیس میں سے ایک پر تکلیف ہو فضا میں لگی تصدیق نہیں کی جا سکتی اور وہ نہ تو تصدیق کی جا سکتی تھی۔

تشریح: یہ ماقبل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ انصال ذوق اور موسیقی میں مجاورت کا قطعی ہونا ہے وہ مجاورت کا قطعی ہونا ہر عمل کے تمام علاقوں میں ہے انیس علاقوں میں سے سببیت و مسببیت اور علت و معلولیت کا عقد ہے جس میں انیس مجاورت کا نقش ہے اور علت و معلول کے درمیان مجاورت کا ہر حصہ کہ علت کے آسنے میں معلول کا ظہور ہوتا ہے اور ایسے ہی سبب بھی مفعولی اور عملی اسبب ہوتا ہے تو ان کے درمیان بھی مجاورت کا ہر حصہ لہذا انصال ذوق اور موسیقی کے انیس درمیانوں سے منسلک یہاں بحث کر رہے ہیں۔ علت جب بھی پائی جیسے کسی معلول ضرور پایا جائیگا اور معلول جہاں بھی پایا جائے گا تو اس کی علت بھی ضرور ہوگی بالفاظ دیگر یہاں اتفاقاً ما نہیں سے ہے یعنی دونوں کے درمیان انصال مفعول اور مفعول ہے مگر سبب اور مسبب کے درمیان انصال اتنا مضبوط نہیں ہے کیونکہ سبب جبکہ پائے جلت تو مستلزم نہیں ہے البتہ سبب سبب کا محتاج ہے ہر حال جب یہ معلوم ہو گیا کہ انصال علت و معلول میں تو یہی ہے اور سبب سبب میں کر رہے تو یہ معلوم مقرر ہوا کہ علت بولی کر معلول مراد لینا اور معلول بول کر علت مراد لینا درست ہے اور سبب سبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر سبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہے بالفاظ دیگر لفظ اول جس میں غرض سے استفادہ صحیح ہے اور لفظ ثانی میں سبب و مسبب استفادہ درست ہے اور یہاں استفادہ سے ملاکہ تشریح مراد نہیں بلکہ کچھ مجاز مراد ہے اصول میں استفادہ کو فقط مجاز کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

سوالی: لہذا انسانی اعضاء غرض میں خمر و مسبب و اول و مسبب (انگور اوراد ہے) اور آب نے اس کا انکار کیا ہے۔ جواب: اگر مسبب ایسا ہو جو ایک ہی سبب کے ساتھ خاص ہو وہاں سبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے اور یہاں غرض انگو کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ انگو کے علاوہ کسی اور چیز سے غرض نہیں ہے۔ جب یہ تفصیلات معلوم ہو گئیں تو اب سبب و مسبب کا حکم اس کا حکم ہے اور معلول ہے نیز سبب و مسبب کا حکم اس کا حکم ہے اس وجہ سے سبب کہہ کر مفعول کو مستلزم نہیں ہے ہاں جب کوئی مانع موجود ہو تو یہ مانع وجود ہو ہو سکتا ہے نہ مفعول نہ سبب ہی جاتا ہے۔

و مستلزم بول کر ملک و ملک بول کر غرض مراد لینا و سبب سے جب کسی شخص نے کسی غلام کو درجہ موسیٰ میں کر کے خریدا اس نے نصف خر خریدا اور اس کو پورے غلام کا مستلزم نہیں کیا جاسکتا۔ جواب: دوسرا جواب بھی یہ دینا ہے کہ اس کو ملک کا مستلزم کیا جائے گا لیکن صورت یہی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کو ملک بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ غلام مالک کسی کو کہتے ہیں کہ وہ کل کا مالک مراد لے کل کا مالک وہ ہے نہیں کیونکہ چند آدمی کا خر و خوت کر چکا ہے اور صرف دو سسر آدمی موجود نہ تو کل کا مالک

کے کہہ دیا جائے، آداب مسکونیہ معتقد جس کو بیان کرنا چاہتا ہے۔

ایک شخص نے کہا ان اشتریت ہذا فخر اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے اور اس نے اوصاف پہلے خرید اور فروخت کر دیا پھر وہ مسکونیہ آدھا خرید تو میں آدھے کا وہ ایک ہے وہ اوصاف آزاد ہو جائے گا کہ کوکرس کے مشتری کو ہونے کی وجہ سے آزادی کی شرط پائی گئی مگر اس کی ملکیت میں نصف غلام ہے تو وہی آزاد ہوگا۔

اور اگر مجھے چاہو ان ملکیت میں آدھو مسکونیہ آزادی صورت وہی ہے تو غلام آزاد ہوگا۔ کل درجہ میں تو غلام ہے اور میں اس کو سے کہ یہ ملک کل ہے جس کو شرط حریت نہیں پائی گئی اسلئے آزاد ہوگا، اب وہ تو کل اگر یہی صورت میں ہو سکے کہ میری مراد تو ان ملکیت میں تو اس کی نیت حق ہوگی اور ملک والا غلام اس پر جاری ہوگا اور غلام آزاد ہوگا اور اگر وہ میری صورت میں اس نے کہ میری مراد تو ان اشتریت، حق تو غلام کا نصف آخر آزاد ہو جائیگا یعنی ملک پر شہرہ کا غلام جاری ہوگا۔

یہ آداب پڑھ چکے ہیں کہ حاکمی خلاف ہر کار اعتبار میں کر لیتے ہیں اور صورت میں اس میں حکم پر تحقیق کا پسند ہوگا وہاں تاخیر اس کا قولنا شیعہ نہ کرے گا اور ان کے خلاف ہی لے کرے گا کہ ان ملکیت ہو کر ان اشتریت مراد سے اس کا قول نقصان دہ یا نہ معتبر ہوگا اور اگر مشتری ہو کر ملک مراد سے تو اس کی بات کی تصدیق نہیں کرے گا کہ کوکرس اس کی تحقیق ہونے کی وجہ سے خلاف قرار دیتے ہیں یعنی اس کے قول کی تصدیق کرے گا نصف کے اس عبارت میں بھی باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

تعلیق :- چاہے میں آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں کہ نصف کا اعتبار غالب میں ہوتا ہے مگر میں نہیں ہوتا بلکہ حاکم میں اوصاف لغویوں میں تو اس کے پیش نظر بات میں نہیں دیکھ کر مذکورہ تعلیق صورت ہے جبکہ اس نے اشتریت ہی لکھا ہو اور اس سے ان اشتریت کے بعد کہ غلام کی جانب اشارہ کرتے ہوئے تو میں شہرہ اور ملک دونوں صورتوں میں ایک ضم ہے یعنی غلام کا نصف آخر بہر دو صورت آزاد ہو جائیگا، اسی دلیل کو جو سے جو ذکر کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۹

وَالْاِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِالشَّعْبِ سَبَبٌ لِّلْفَرْعِ بِفَرْعِهِ وَفَضْلٌ لِّلشَّعْبِ بِفَرْعِهِ
 كَالْاِتِّصَالِ الْفَرْعِ بِالشَّعْبِ سَبَبٌ لِّلْفَرْعِ بِفَرْعِهِ وَفَضْلٌ لِّلشَّعْبِ بِفَرْعِهِ
 اِنَّهُ يُوجِبُ اسْتِعَارَةَ الْفَرْعِ وَالسَّبَبُ لِلْحُكْمِ وَوَنَظَرٌ عَكْسُهُ لَئِنْ اِتِّصَالَ الْفَرْعُ بِالشَّعْبِ
 فِي حَقِّ الْاَضَلِّ فِي حُكْمِ الْاَعْلَمِ لَا سَبَبَ لِّلْفَرْعِ عَنِ الشَّعْبِ

ترجمہ :- اور دوسری فرع فرع کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب کشا ہے ایسی علت نہیں ہے
 فرع کے لئے جو فرع پر بیٹے ملک شہر کے زوال کا اتصال الفاعل غنی سے ملک و تہ کے زوال کی نسبت کی

وجہ سے اور یہ ثابت کرتا ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو علم کے لئے اور اس کے برعکس اس لئے کہ فرع کا اقصیٰ اصل کے ساتھ اصل کے ارادہ کے علم میں ہے اس لئے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔
 لغزش میں بحر نوع اول سے فراغت کے بعد نصف نوع ثانی سبب اور سبب کے اقصیٰ کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب معنی کوہر علت ہے اختراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور سبب معنی کی تید کا رکھنی کی تو علت خانہ ہوگا پھر اس کی صفات وضاحت کر دی۔ پس جگہ وضعت نہ جی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت ہو جو علم اور حصول کے لئے موضوع ہے۔

سنت یا ملک کی علت ہے اور ملک و قبر ملک متو کا سبب ہے علت نہیں ہے اور ما قبل میں نوع اول کے ذکر میں معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں انقطاع جابجائی سے ہے اور نوع ثانی میں انقطاع جانب واحد سے ہے اس وجہ سے اصول مقرر ہوا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔
 لہذا کوئی غور نہ کیے کہ میں نے اپنے نفس کو تیسرے ہاتھ فراغت کو یا اتنے مال کے بدلہ اور مردے کو قبول کر لیا اور اس نے نکاح کی طرف سے کہا تو نکاح صحیح ہو گیا یعنی اس نے سبب بول کر سبب مراد لیا ہے کیونکہ نکاح ملک و قبر کی علت ہے اور ملک و قبر ملک متو کا سبب ہے تو نکاح میں ملک متو کا ثبوت ہوتا ہے اور سبب میں بھی ملک متو کا ثبوت ہو جاتا ہے ملک متو کے واسطے سے تو نکاح کا سبب ہے تو یہاں سبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے یہ تو درست ہے اور اگر نکاح بول کر نکاح مراد لے تو یہ سبب بول کر سبب مراد لینا ہے تو یہ درست ہوگا۔

ایسے ہی اگر اتنی ہی بوی سے کہا اعتق یا حسد رنگ یا نیت حرام اور طلاق کو مراد لیا تو صحیح ہے کیونکہ سبب بول کر سبب کا ارادہ ہے اور اگر اتنی باندی سے کہے تجھے طلاق ہے اور آزاد کی مراد لے تو یہ درست نہیں کیونکہ یہ سبب بول کر سبب کا ارادہ ہے جو درست نہیں ہے۔

بحر حال سبب سے سبب بنے نیاز ہے اور سبب سبب سے بے نیاز نہیں ہے اس لئے یہ اصول غور ہوا ہے ناں افعال انفرج اخر سے صنف کبھی بنانا چاہتے ہیں۔

وَصُوْظِيْرُ حُسْبِيْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عَطَفَتْ عَلٰى الْكَامِلَةِ تَوْقُفٌ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى اٰخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَ اَعْتَادِهِ اِلٰى اَوَّلِ مَا تَمَّ فِيْ نَفْسِهِ لِاَنَّ نَفْسَهُ مَعْنَاهُ عَدَّةٌ

ترجمہ: اور یہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے مگر وہ جملہ کامل پر عطف کیا جائے تو اول کلام اسے آخر پر موقوف ہے اس کی صحت اور اسے صحیح ہونے کی وجہ سے اول کا تاخیر علی اول تو دو نام ہے ذات خود اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے اس سے (آخر سے)

لغزش میں بحر نوع اول سے فراغت کے بعد نصف نوع ثانی سبب اور سبب کے اقصیٰ کا ذکر فرماتے ہیں اور سبب معنی کوہر علت ہے اختراز ہے ورنہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے اور سبب معنی کی تید کا رکھنی کی تو علت خانہ ہوگا پھر اس کی صفات وضاحت کر دی۔ پس جگہ وضعت نہ جی سبب سے مراد وہ ہے جو ایسی علت ہو جو علم اور حصول کے لئے موضوع ہے۔



اور اگر تا قریب ان افعال کا محتاج ہے عموماً انہیں اپنے تمام ہونے کو جو سے فرما لیتا ہے اور اس میں سبب اور سبب کا سبب سبب کا محتاج نہیں مگر سبب سبب کا محتاج ہے، تو قصہ اول انکلام علی آخرہ بعضہ و انتقارہ والہ اور کلام (جملہ کا مرقعہ) ہوتا ہے آخر کلام پر یعنی علم ناقص پر۔

سوال: آپ نے تو فرمایا تھا کہ جملہ کامل محتاج نہیں ہوتا اور وہ آخر پر ہوتا ہے اور یہ آپ نے کیا کہہ دیا؟
جواب: آپ نے غصہ کرتے ہوئے اس کا جواب دیا کہ یہ توقف اول کلام کا اسوجہ سے نہیں کہ وہ آخر کا محتاج ہے بلکہ اسوجہ سے ہے تاکہ اس کی بدولت آخر کلام درست ہو جائے اور اسوجہ سے ہے کہ آخر کلام میں کا محتاج ہے۔

وَحَكَمَ الْمَجَازُ وَجُودَهُ أُرِيدَ بِهِ خَاصُّكَانِ أَوْ عَامٌّ فَكُلُّهُمَا حَكْمٌ وَهَذَا الْجَعْلُ أَفْضَلُ
فِي حَدِيثِ بَشِيرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَقْبُولُوا الدَّرَجَةَ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِ عَيْنٍ عَامًّا فِيمَا يَخْتَصُّهُ وَتَقْبُولُوا
وَأَبَى النَّاسُ قَبْلَ ذَلِكَ وَقَالَ لَا تُحْصِيهِ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ تَصَرُّفٌ فِي تَعْيَارِ اللَّهِ تَوْسِيعَةً لِّلْكَلامِ وَهَذَا إِذَا خُلِ
إِلَى الْمَجَازِ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى بَدَلُ عَيْنِ النَّحْوِ وَالْفُضُولِ وَتَمِّنْ حَكْمُ
الْحَصِيفَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِغْنَاءُ عَنْهَا مَوَادُّ تَنْبَلُغُ لِحَدِّ كَمَا اسْتِغْنَاءُ عَنِ الْكَلِمَاتِ الْوَحِيدَةِ
عَلَى الْمَلِكِ مِنْكَ وَعَارِضَةٌ فِي زَمَانٍ وَاحِدَةٍ

ترجمہ: اور یہ کلام کا حکم یا عام ہے اس میں خاص کا رد کیا جائے اس سے خاص جو وہ یا عام جب کہ یہی حقیقت کا حکم ہے اور اس کو جسے کہنا چاہئے لفظ صاع کا اس کی طرف کی حدیث تو سبب الدرجہ، لدرجہ میں والصلصاع بالصلصاع میں عام حدیث میں تو صلا میں صول کرتا ہے اور صاع کے بعد درجہ ہوتی ہے، و نام شامل ہے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کیسے علوم نہیں ہے اس لئے کہ مجاز ضروری ہے جس کی جانب رجوع کیا جاتا ہے کلام کو وسعت دینے کی طرف سے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عاجزی اور خردت سے باز رہے اور حقیقت اور امر کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا کام چاہئے اور اگر نہ لفظ واحد سے جس کے کمال ہے کہ ہوا ایک ہزار بیس و سہ پر ایک ہزار بیس ایک دہائی کے عبارت کے طور پر۔

تفسیر: جب لفظ اپنے موضوع کی مستحق ہو تو وہ حقیقت ہے تو کچھ معنی جو موضوع اس میں ضروری ہوتا ہے اور کچھ علوم ہوتا ہے، لہذا اول صورت میں خاص مراد ہو گا اور ثانی صورت میں عام مراد ہو گا اور یہ بات فریقین کے نزدیک مسلم ہے اسوجہ سے اس کا محض لے کر نہیں کیا، اور جب لفظ کو ایک معنی جو موضوعات کے بغیر کسی علم کی صورت سے استعمال کیا جائے تو یہ مجاز ہے تو اگر موضوع میں بھی علم ہو گا اور کچھ علوم ہو گا تو خاص و عام میں طرح حقیقت کے درجہ ہوتے ہیں اسی طرح کلام کے اندر رکھ پائے جو جس کے عجز مستند اختلاف سے مفید کے نزدیک ہمارے کے اندر علوم ہوتا ہے اور اس شاق نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ مجاز کے اندر علوم نہیں ہوتے، پھر امام شافعی نے اسے دلیل دیتے

ہر کے ذریعہ ایک مجاز ضروری چیز ہے یعنی ہر بندہ ضرورت لفظ کو جاری سمی پر عمل کیا ہے۔ اور وہ جس کی ہر سے کو کلام کے اندر وسعت پیدا ہو سکے، ہر سبب حال یہ ضرورت کی چیز ہے اور ضرورت لفظ ضرورت بانی، شئی سے یہ عنوان مستعمل ہے اور ضرورت پوری ہو جاتی ہے خصوصاً سے تو پھر اس کے اندر علوم کا ضرورت ہے اس لئے انہوں نے علوم کا مجاز لفظ لکھا گیا ہے۔

مصنف نے اس کا جواب دیا ہے کہ اگر ناشائی کا یہ قول باطل ہے اور مجاز کو ضرورت کی کہا غلط ہے کیونکہ کہ مجاز قرآن کریم میں شائع واقع ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت وراثت سے پات ہے اس وجہ سے مجاز کو ضرورت کی کہا غلط ہے ہر حال خفیہ مجاز کے اندر علوم کے قافی ہیں اسی وجہ سے ایک حدیث میں وارد شدہ لفظ مدح کو علوم پر معمول کیا گیا ہے تحصیل اس کلام سے کہ ان علم کی ایک حدیث باہم لفظ مقول ہے لاینبوا الدہم بالمدح میں لانا لفظ بالمدح عین ملکہ ایک دویم کو دو درجوں کے بدلہ اور ایک صانع کو دو صانع کے بدلہ مستعمل اور صانع کہتے ہیں مگر ذی دماغ کے ایک ہی نام کو جس میں نہیں سوا کثیر تو کو دونوں آتا ہے مگر بالاجمال یہاں صانع سے اس کے ملحق معنی یعنی یہ بیان مراد نہیں ہے بلکہ اس کے مجاز معنی مراد ہیں یعنی وہ صانع جو صانع میں بھرا جاتا ہے اور صانع کے ذریعہ میں کو ناپا جاتا ہے خواہ وہ علوم ہو یا غیر علوم بلکہ اجزاء یہاں علوم اور غیر علوم دونوں کے اندر مجاز پوری ہو گا جیسے جو ناظر اور ناظر ناشائی نے اس کے معنی مجاز کی صرف علوم کے لئے ہیں اور وہ جوئے وغیرہ میں دلوں کے قافی نہیں ہیں جیسا کہ وہ ناظر و صانع میں جو چیز ملتا کرتی ہے اور اس کے ہمارے ہوتے ہیں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں تو پھر کہنے کے بعد دیکھو کہ صانع یہ بتانے کے لئے ہے کہ حال معلوم اور غیر معلوم اور ممکن (صانع) میں مجازات کا ملحق ہے، مگر بعض محققین نے شواہد کی جانب اس غصب میں تامل ظاہر کیا ہے۔ قدر ہر جس طرح ایک شخص پر ایک ہی وقت میں ایسا کراہوتا تھا ہے کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی ہو اور جسے کھاتا بھی ہو اس طرح ایک ہی وقت میں کھاتا لفظ سے، اس کے ملحق اور مجازی دونوں معنی مراد ہوں یہ بھی محال ہے اور اس کی حقیقت و مجاز کو محرم ہے کیونکہ اصل معنی ملوک کے مثل ہیں اور مجازی میں عاریت کے درجہ میں ہیں، وغیرہ تفصیل فی نور الانوار ملحقہ جوں کے

سبق نمبر ۱۰
وَلِهَذَا قَالَ مُحْتَمِلٌ فِي الْجَمْعِ لَوَأْنِ عَرَبِيًّا لَا وَلَا عِلِيدَ أَوْ هُوَ بَلَّغَتْ عَالِمِ
بِلَوَالِبِ وَلَا يَفْقَهُ وَاحِدًا فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَمَا فِي النِّصْفِ الْبَاقِي مَوْجُودًا
أَيُّ لَوْ رَفَعَتْ وَلَا يَكُونُ لِمَا فِي مَوْلَاهُ لَا حَقِيقَةً أُرِيدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ فَبَطُلَ الْمَجَازُ

ترجمہ: اور اگر اس وجہ سے محرم کے معنی جان کر یہ کہ اس کے اگر کوئی عربی میں پروردگار نہ ہوا اپنے تباری ال کی اسے
حوالی کے لئے وصیت کرے اور اس کا ایک معنی ہے اور نصف کا معنی ہے لفظ ال کے دستہ وار میں کی جانب رو کر دیا جائیگا
اور دوسرے کے معنی کے لئے لفظ کا اس لئے کہ اس لفظ سے حقیقت مراد لفظی تو مجوز باطل ہو گیا۔

نکتہ: جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حقیقت و مجاز کا ایک جگہ پر اجناس نہیں ہو سکتا تو اب سے لفظ مولیٰ شریک
ہے معنی اور معنی کے درمیان اور ان دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے اور معنی کا معنی اور معنی کا معنی اس

تو یہاں سے صاف لے کر اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ غلط مولیٰ اور ناپا رہا اعتبار متبادل ظاہری کی نظر سے
کوشائی سے نہیں لیتیں وہ کیا کرے اختراع کا جس طرح کھڑا ہوا اور ہم مجبور ہو گئے کہ اس متبادل ظاہری میں نہیں نہ کریں کیوں کہ
بجائے معنی لفظی کے لے گئے تو ہمارے گھٹا شے نہیں رہی ۔

مگر کیا کریں ایک اور مجبوری اگر کھڑی ہو گئی کہ اس متبادل ظاہری کی وجہ سے ایک مشبہ تو برقرار ہے ورنہ شبہ بھی
خلافہ ہم اور حفاظت جان کے مسئلہ میں ہے جہاں مشبہ کا اعتبار کر لیا جاتا ہے اس وجہ سے ہم نے مجبوراً یہاں ان کو
عام کر دیا ہے اور معنی کے متعلق اور پورے کو مان کے اندر داخل مانا ہے اس کی مثال ایسی نہیں ہے کہ ریب امام قلم کے اندر سے
اشارہ سے کسی کا فرو کیا گئے تو اگرچہ اشارہ کہ مصالحت اور امان دینا نہیں ہے اس کے باوجود مشبہ کی وجہ سے اس صورت
میں اس اشارہ کو ان اشارہ کیا جاتا ہے ۔

وَأَيْضًا تَرْتَبُ فِي الْأَسْتِجَابِ عَلَى الْأَبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّورَةِ فِي الْأَجْزَاءِ وَالْجَمْعُ كَانَ اعْتِبَارًا
الصُّورَةِ لِقَبُولِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ تَحْرِيكِ بِطَرِيقِ الدَّبْعَةِ وَذَلِكَ إِسْلَاطُ الْفَرْعِ دُونَ الْأَصُولِ

تو جمعہ پر اور مجبوراً آباء اور امہات پر مان لینے کے سلسلہ میں صورت کے اعتبار کو بجا اور وحدت کے اندر
اس لئے کہ صورت کا اعتبار ثبوت حکم کے لئے دوسرے محل میں تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (اعتبار طریقہ تبعیت)
فروع کے لائق نہیں ہے مگر اصول کے ۔

تفسیر مجربہ سابق جواب پر پھر شکل ہو کہ جب آپ نے حفاظت دم کے اندر متبادل ظاہری کا اعتبار کرتے ہوئے پوتوں
اور متعلق کے متعلق و اماں میں داخل کیا ہے تو جب کوئی ایسا صفت اور آباء پر مان طلب کرے تو اس متبادل ظاہری کا حفاظت
دم کے اندر اعتبار کرتے ہوئے اعداد اور وحدت کو بھی امان محدود کرنا چاہئے تاکہ آپ نہ کہے میں کہ داد اور داد کی
و غیر کے لئے ان ثابت ہو گیا ایسا کیوں ہے ؟ تو اس کا جواب یہاں دیا پیش کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت کا اعتبار کرنا
گیا ہے وہ تبعیت کی وجہ سے کیا گیا تھا اور یہاں تبعیت کا مسئلہ نہیں ہے ۔

اس لئے کہ یہ تو اس اور متعلق کے متعلق کو یہ بتا رہا ہے کہ چونکہ فرد و اہل اور داد اور داد کی وجہ سے
کہ یہ قرار دینا غلط ہے اس لئے کہ یہ اصول میں داخل ہے خاصہ حکم میں یہ مسئلہ کی تبعیت کی بنا پر ایسا کیا گیا تھا
اور تبعیت دوسرے مسئلہ میں نہیں ہے کیونکہ تبعیت فروع کے لائق ہے اصول کے لائق نہیں ہے ۔

سبق نمبر ۱۱ غای قیل قد قالوا فیمن خلف لا یضع قدمہ فی دار فلان انہ یضع
على المثلث والعمیة والاحارۃ جمعھا وکسبت اذا دخلھا رکبنا و
ساشیا وکذا لک قال ابو حنیفۃ وحماد قیسو قال لا یجوز ان اصوم رجلا ولو نجاہ الیمین

كان نذرا وبينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صارحي: عن الدخول واصافه
الذي يؤتم به بالنسبة السكتي واعتبر عموم المجاز

قریباً۔۔۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہار نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ لڑائی کے چھرم چٹا قدم نہیں رکھے گا کہ یہ قسم ملک اور عاریت اور باجہ سب پر واجب ہوتی ہے اور وہ حالت پر واجب جب کہ گھوڑیں داخل ہو سوار ہو کر یا پییدل اور ایسے ہی فرمایا ہے ابو حنیفہ اور محدثین۔۔۔ اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اگر عمر کے سیرے اور عذر دیا جائے کہ میں جب کا روزہ رکھوں اور وہ اس سے کہیں کی نیت کرے تو یہ نذر اور عین ہوگی۔ اور اس کا اندر حقیقت اور محاذ کے درمیان متاع کون ہے تو ہم کہیں گے کہ نذر لکھا خوب سے مجاز ہوگا (غریب کے علم سے) اور دار کی اقسا اس سے ممکن نہ نسبت مراد لی جاتی ہے تو عوم مجاز کا۔ خبر مرگیا۔

آپ کا دل بھی غلاب و فدا ہے کہتے آ رہے ہیں کہ غلط سے ایک وقت اسکے حقیق اور کمازی بھی کو مرو لینا جائز نہیں حالانکہ آپ کا دل بھی غلاب و فدا ہے؟ کیا؟ سمجھئے ایک آؤں قسم کھاتا ہے کہ زندگی کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ عکس گریز کے گھر میں رکھے اور کافی معنی یہ ہیں کہ کوئی جھگڑا یا سوانہ ہو کر مزید کے گھر میں جائے حالانکہ کہتے ہیں جس طرح ہم نے گھر میں داخل ہو گا تو ضرورت حالت ہو جائیگا اور یہی حقیقت نماز کا اتمام ہے نیز مزید کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ ایک ملکوت پروردگاری ہوگی یہ ہے کہ داخل میں عاریت پر یا اگر یہ پر ریا ہو، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ ملکوت پر عاریت یا عاریت ہو جو بہر صورت جب وہ مزید کے گھر میں داخل ہو گا تو حالت ہو جائے گی جسی کیفیت و نماز کا اتمام ہے۔

نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ میں نے اس کا نام بے مقصدی قرار دیا ہے، اور مجھاری صفحہ پچیس کے میں ملاحظہ فرمائیے۔ قرآن میں کہ جب کبھی اللہ کے رسول سے ہمیں کسی مسئلہ کی تائید اور ہمیں دلوں پر چڑھانے اور یہ لہجہ مخلص اور محارکہ، چمکانے؟

جواب: حضرت شیخ! ہم نے بیان کیا ہے کہ عیسائی دو لوگ مسیح کا رادہ نہیں کیا بلکہ اپنی عوام ہمارے وضع کردہ سے
 دھوکا دیا کہ ان کو کائنات کا خالق تصور کیا اور ہر کے گھر سے ملنے کی کشتی لے لی یعنی جس میں سے ہر شہنشاہ خود و ملوک
 مائیت لاکھ لاکھ زیادہ مال سے ایک قوم کا رادہ بنے اور پھر ہم ہر مزارع و دار و زمین چھوڑ گئے۔

حسبہ الہی: آپ کے والدین کا گورہ کہہ کر زیرِ پاؤں کے اندر جتنا سمجھ اور اس کا خلوت ہو اور دوزخ کے مکان میں داخل ہوا تو جس حالت میں باطنی عالم کو کہہ سکتا ہے کہ اس کی نسبت بھی نہیں ہے؟

حوادث: مسکن سے دو مزدور بے تحاشی طور پر غصب ہوئے۔ ان کی سزا سنائی گئی۔

حواہ: انہر کے اندر انہر کے حور اور بانہر، بانہر ہے، اگر بانہر میں بانہر کے تو اسکی نفس ضروری ہے کفارہ واجب

نہیں اور زمین کا علم ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اور اگر پوری نہ ہو تو نقصان و جہنمیں بلکہ غارہ واجب ہے۔

حصہ اپنی : اس کی کیا دلیل ہے کہ اس کے حقیقی معنی اندر سے ہیں اور مجازاً معنی نہیں کے ہیں ؟

جواب: حقیقت میں یہی ہے کہ ثابت ہوئی ہے کہ اس کلام سے بدعت کے نہ مستند ہو سکتے اور یہی حقیقت ہر موقوف

سمواتی اربابا سے توفیق نہیں جب خدا سے تو پھر اس کا نام مستطیر ہوگا !

جواب : اے ایمان! اگر اس کو چاہئے کہ وہ اپنے خلیفہ کے لئے خیر مقرر کرے اور خیر میں جب مراد ہو تو چاہے فائدہ ہو تو اسے پہنچا دے۔ تو اس پر کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر وہ اس کو خیر مقرر نہ کرے تو اس پر کوئی عیب نہیں ہے۔ اگر وہ اس کو خیر مقرر نہ کرے تو اس پر کوئی عیب نہیں ہے۔ اگر وہ اس کو خیر مقرر نہ کرے تو اس پر کوئی عیب نہیں ہے۔

سوال کیا آپ ام کی کوئی نظر پیش کر سکتے ہیں؟ ہاں میں نے۔

وهو نظير ما لو قال عبد الله يومئذ قد علمت فلا فائدة من هذا القول لأن اليوم متى قرين
بفعل لا يستلزم حيل على مطلق الوقت ثم الوقت يدخل فيه الليل والنهار .

نہ چھپا، اور یہ فقیر جس کا ہے اگر کیا (وفاکار ہے) ہم کا غلام کرنا دے جس دن خلاص صاحب اس کے پاس دو آیات قرآن کو غلام کرنا دے جو ہر ایک اس سے کہہ دے جو ہم کو غلام کرے، اس کو غلام کرنا دے، ۱۵ ہوا ہر تو اس کو غلام کر دے، دقت پر چھوڑ گیا، ہاں یہ بھی وقت کے اندر رات اور دن داخل ہو جاتے ہیں۔

مفسرین نے یہ غلط فہمی پیدا کی ہے۔ اس کی فطرت کو ایک شخص نے کہا جس دن ملائی شخص آئیں گے غلام آزاد ہے اب وہ شخص خود مل گیا ہے۔ ان کے ہاں صورت غلام آزاد ہو جائیگا حالانکہ یوم کے حقیقی معنی دن کے ہیں اور جاری معنی بات کے میں تو نہیں لیکن جو کہیں گئے نہ یہ حقیقت دیکھا کہ اتنا سا نہیں ہے بلکہ علوم مجازت یعنی یوم سے مطلق وقت مراد لیا گیا ہے پھر اس کا اصولی یہ ہے کہ جب انسان یوم فعل غیر متدبر سے ملے جو امر لوہوس کو مطلق وقت پر محمول کیا جاتا ہے ۔ اور ہاں قدم فعل غیر متدبر ہے جس کی مدد بندگی میں ہو سکتی ۔ پھر یہاں علماء کرام اس میں اختلاف ہے کہ یوم کے مصناف البیر کا اعتبار دوکا یا عامل کا ، جمہور محققین نے مصناف البیر کا اعتبار نہیں کیا بلکہ عامل کا اعتبار کرتے ہیں ۔

۱۰۰- اما مسئله‌ی اندک نیست که اینها را در نصیقه می بینیم و هوای ايجاب كان
محابه ايجاب نصیقه بینا کفریم المباح و هذا اکثره و اقرب غایه سفلت نصیقه الحریه
موجحه

توجہ دے۔ اور ہم جاننا کہ مسئلہ کو گہت نہیں ہے (حقیقت اور مجاز کے درمیان) انگریزوں کو اپنے سینوں کے اعتبار سے نذر ہے اپنے علم کے اعتبار سے گہیہ ہے اور وہ واجب کرنا ہے اس لئے کہ مجاز کو واجب کرنا نہیں کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو لازم کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے قریب کو غریب نہیں پرستار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تنگ ہے اور اپنے علم کے اعتبار سے قریب ہے۔

لشکر کیجئے۔ نذر والے مسئلہ میں بھی حقیقت اور مجاز کا جتماع نہیں ہے بلکہ نذر اس صیغہ سے ثابت ہوتا ہے اور میں اس کے حکم سے یہ کہ اس کے اندر وجہ کے روزہ ہو جو مباح ہے اپنے اور واجب کیا گیا ہے، اور مباح کو واجب کرنا ایسے ہی ممکن ہے جیسے کہ مجاز کو لازم کرنا اگر باطن باری قضا قوی حق اللہ لکن یحیۃ انسانا کو اس پر وال ہے، تو یہ حقیقت و مجاز کا جتماع نہیں بلکہ صیغہ اور اس کے حکم پر عمل کرنا ہے، کیا اس کی کوئی مثال پیش کی جا سکتی ہے؟

جی ہاں، اگر کوئی شخص شہانہ پہنچے تو فرید سے وہ فرید ہے ہمارا ہوا جیگا ہمارا شرار نکال کیلئے ہوتی ہے تو جو اگر شرار اپنے صیغہ کے اعتبار سے تنگ ہے اور اس کے حکم کے اعتبار سے افاق و بحر ہے۔

سید ہاں! اگر میں کو صیغہ نذر کا موجب و حکم قرار دیں گے تو پھر تو غیریت کے نہیں ایسے ہی ثابت ہوں چاہے جیسے شرار ہے نیز کے تحریر ثابت ہوتی ہے؟

جواب: (جس معجزات سے توفیق جواب دیا ہے کہ یہ حقیقت مجبورہ کی قبیل سے ہے اسد پر سے جس میں غیرت کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اور جس کو انگریز نے جواب دیا ہے کہ نذر اللہ کے معنی میں جو ہے تو میں کا صیغہ ہے اور غلط صیغہ نذر ہے تو میں نے ایک ہی الفاظ سے مجاز و نذر میں بالکل الگ گہوں سے مراد لیا ہے اور اس میں کچھ تباہی نہیں ہے نیز اگر نذر

سبق نمبر ۲
وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى أَفْلَحَ نَقَطُ الْمَجَازِ
الْمُسْتَعَارِ لَا يَزِيدُ إِلَّا حِمْلَ الْأَصْلِ فَإِنْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُتَعَدِّدَةً لَهَا إِذَا احْتَدَفَ
لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّقْطَةِ وَالمَجْزُورُ كَمَا إِذَا احْتَدَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فَلَانِ صَبْرًا إِلَى الْمَجَازِ

توجہ دے۔ اور اس باب کا حکم ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو مجاز ساقط ہو جائیگا اس لئے کہ مستند اصل کے لازم نہیں ہو سکتا اگر حقیقت ہفتہ ہو جیسے جب کہ قسم کھائی کہ اس مجاز کو دقت سے نہیں کھا لیگا یا حقیقت مجبورہ ہو جیسے جب کہ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھیگا، تو رجوع کیا جائیگا مجاز کی جانب۔

لشکر کیجئے۔ یہ بالکل سے مختلف حقیقت اور مجاز کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہوگا تو مجاز پر عمل نہیں ہوگا کیونکہ معنی مجاز سے متماثل ہیں اور حقیقی معنی اصل ہیں اور مستند اصل کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اگر حقیقت پر عمل و متماثل ہو یا حقیقت کو عرف میں چھوڑ دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔



ترجمہ: پس اگر ہر غلطی کے لئے ممکن حقیقت ہو اور مجاز متعارف ہو جیسے جہ تسمیہ کئی نہ میں گہول سے نہیں کھا جاتا اس اثرات سے نہیں ہے گا اور ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

تفسیر: یہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ غلطی کی حقیقت بھی ممکن ہے اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے تو امام ابو حنیفہ حقیقت کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر عمل کر کے کو اولیٰ و افضل قرار دیتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے اس کی بھی مصدقہ ہے دو مثالیں پیش کرنا ہیں مثلاً سگ سے قسم کھانی کہ اس گیلوں سے نہیں کھا جاتا تو چونکہ گیلوں کھانے کا وہاں ہے مجھ عزیز اہل کہ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھڑی یا ہار کہ گیلوں کو کھا یا تو عادت ہو جائیگا اور اگر کسی کی روٹی کھائی تو عادت نہ ہوگا کیونکہ حقیقت مستند ہے تو اس پر عمل ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف پر عمل ہوگا اور ہر صورت وراثت ہوگا البتہ اس کا شوق کھانے کی صورت میں عادت ہوگا کیونکہ خود دوسری فضا ہوگی مثلاً خمر اثرات سے پانی نہیں ہے گا تو نہ بہت کچھ لگا کر پیام روٹی سے پیسے دریا میں لک عادت ہے مجر حال حقیقت مستحق ہے تو کسی پر عمل ہوگا لہذا اگر سب لگا کر پیام تو عادت ہوگا اور اگر کلاس وغیرہ میں لے کر پیام تو عادت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہر صورت عادت ہوگا کیونکہ اس کا متعارف پر عمل کرنا ہے۔

اب رہا یہ بات کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف کیوں ہے تو اس کے لئے دوسری اصل ہے جس میں اختلاف کی وجہ سے یہ اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔

سبق نمبر ۱۳

وہذا انکسب الی اصل وهو ان المجاز خالف عن الحقیقة فی التکلم عند الی حلیفہ حتی ضمنت الاستعانة به عندہ وان لم یعتقد المجاز الحقیقة كما فی قولہ لا یعد ولا یحکم معینا منہ ہذا المعنی فانہ انما یلزم الختان فی التکلم فصاروا یحلیفون ولی وعندہما المجاز خالف عن الحقیقة فی التکلم ولیل حکم للمجاز یعمل الاستعانة علی حلیم الحقیقة منہ والی

ترجمہ: اور یہ اختلاف لکھا ہے ایک دوسری اصل کی جانب اور وہ یہ ہے کہ مجاز حقیقت کا عین ہے تو ہم میں ابو حنیفہ کے نزدیک یہاں تک کہ ابو حنیفہ کے نزدیک کلام سے استعارہ صحیح ہے اگرچہ کلام اخبار حقیقت کیلئے مستعمل ہو سیکر تادم کے اس قول میں اپنے کلام سے علاوہ عمر میں اس سے ثابت کہ میرا بیٹا ہے تو ابو حنیفہ نے لکھ کے اندر حاکم فاعتبار کیا ہے تو حقیقت اولیٰ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا عین ہے مگر کہ اندر ہر حکم کے اعتبار مجاز کو ترجیح ہے مجاز کے مستحق ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر مجاز اولیٰ ہو گیا۔

تفسیر: یہ مسئلہ کافی بسط چاہتا ہے اس لئے اولاً پانچ باتیں عرض کرتا ہوں مثلاً یہ بات سب سے نزدیک

مسلم ہے کہ کماز حقیقت کا غلط ہے کیونکہ ہمارا نام وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ حقیقت فوت ہو جائے خواہ معتذر ہوئے کی وجہ سے ہو یا مجبور ہو جاتے کی وجہ سے مثلاً جس طرح البتوت و بتوت اور اصافین بنے ہیں کہ ایک کا عقل دوسرے کے بغیر نہیں ہو سکے گا اسی طرح اصل اور فرع بھی امور اصافین سے ہیں تو یہاں بھی مسبب قاعدہ ایک نے تصور و عقائد لئے ۔ ۔ ۔ ۔ دوسرے کا تصور و عقل ضروری ہو گا لہذا یہ بات ضروری ہے کہ حقیقت تصور والا اصل ہو اگر کسی کا باطن کیوجہ سے نہ پائی جا سکے یہ بات بھی منقذ علیہ ہے ۔ جس طرح افراد و ترکیب الفاوا کی صفات ہیں اسی طرح حقیقت و جوار لفظ کے اوصاف ہیں نہ کہ محض اس کے یہ بات بھی منقذ علیہ ہے ۔ مثلاً اخوان اس میں ہے کہ ہمار حقیقت کا غلط کس چیز میں ہے ہمیں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے ۔

میں کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفار و کفر کے اندر حقیقت کا عطف ہے اور صاحبین کے نزدیک کفار و کفر کے اندر حقیقت کا حکم کے اندر عطف ہے۔ مثلاً ایک شخص کے بارے میں کسی نے کہا ہذا اسد یرشد یہ تو حکم بولا جاتاہے اس دندہ کے لئے جس کو شیر کہتے ہیں جسکی بناوڑ کی ضرب اٹھ رہی ہے اور اس شخص نے اس کو ام کو شیر کہنے بولنے کے بجائے اس کو امی کے بارے میں بولا یا ہذا اسد یرشد اس پر یہ ضروری ہے کہ اس شخص میں شجاعت و بہادری کے اثبات کی جانب بھی التفات اور توجہ ہو تو یہ مطلب جو اہل علم کے اندر عطف ہو نہیکامنی الفاظ کو اس کے معنی کو موضوع لہ میں استعمال کرنے کے بجائے غیر موضوع لہ کیلئے اس کو بولا جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے یہاں حقیقت کا حکم و مفہوم شجاعت ہے اور اس وصف کو اس شخص کے لئے ثابت کیا جانا ضروری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کفار و کفر کے اندر حقیقت کا حکم کے اندر عطف ہے صاحبین فرماتے ہیں کہ اصل اخباری میں اور حکم کا ہو کر تاکہ نفس عبارت مقصود میں ہوتی لہذا کفار و کفر حقیقت کا اس چیز کے اندر عطف نہا جا چکے ہو تو مقصود مطلوب ہے۔ اور وہ حکم ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات مسلمہ ہے کہ با جماع اہل لغت حقیقت و کفار الفاظ کی مناسبت میں تو کفار کو لفظ حقیقت کا عطف قرار دینا جائز ہے لہذا صاحبین کے نزدیک یہ شرط ہے کہ حقیقت کا حکم ممکن الوجود ہو کیونکہ اصل اور ثبوت دونوں انسانی چیز ہیں جس کو توکل و اصل کے غیر متفقہ ہونے کی صورت یہ ہمارا کا تحقق ہو سکے گا بعد کلام کو تو قرار دینا چاہئے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفار و کفر حقیقت کا عطف ہے تو لفظ حقیقت کا مقصود لا وجود ہونا کا ہے نہ قواعد حکم ممکن نہ یا تو ہند حکم کے غیر ممکن الوجود ہو جائے۔ میں امام صاحب کے نزدیک کفار و کفر عطف ہوگا اور حجازی صحابی درست بول گئے۔

جب یہ فیضیات معلوم ہو گئیں تو اب سسٹے ایک لاکھ پندرہ سانس کا اور اس کا ایک قدم ہے ساٹھ سال کا
پندرہ سالہ سالہ لڑکے کا جیسا ساٹھ سالہ بوڑھا ہے یہ قطعاً اور حاکم ہے اور جو عمر رسول کے چوبیس مطلقوں میں سے ایک
مطلق لازم و لازم کا ملکہ ہے جو اہم میں کے نزدیک تعالیٰ ذاتی اور سوری کے اندر داخل ہے یعنی لازم ہونی کر لازم
و لازم ہو کر لازم مراد لینا شائع ذرا ہے جو تہر خان میں پندرہ سالہ لڑکے کے کہا اپنے ذریعے غلام کے بارے
میں تھا اسنی یعنی یہ میرا بیٹا ہے اور یہ بات قطعاً اور محال ہے کہ وہ اس کا بیٹا ہو اور بھی مسلمہ عربہ کہ بیٹے کے
میں حریت لازم ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کا مالک ہو جائے تو فوراً آزاد ہو جائے گا اسکی کوئی نکتہ کما کر عزت کہنے

حریت لازم ہے تو اس لئے کہ اس کے لئے قیود لازم اور لازم اور مباح و ناجائز سے یہ تمام آزاد ہو جائیگا کہ جس کو آزادی
کہنا اپنے مفاد و نظم کے اعتبار سے منظور اور اس سے تمام باطل صحیح ہے مثلاً اگر وہ دست میں اور یہ مبارک و حکم کوئی
بائے عقل موجود نہیں لہذا یہاں کہا جائے گا کہ یہ کام جو باطنی حقیقت اپنے لئے واسطے ہوا جاتا ہے اس لئے کہ اس کے واسطے
غلام کے واسطے ہوا اور اس کے ذریعہ میں اس کے لئے اور مفاد حقیقت تصور حاصل ہے لہذا تمام آزاد ہو جائیگا۔ یہاں مفاد کا
مسئلہ ہے اور صاحبین چونکہ ہمارے حقیقت کا تلبیف علم کے اندر اس میں اور پھر اصل (حکمر) کا تصور وجود ممکن ہو جو
ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ اصل ثابت نہیں لہذا ہمارے کام کو تو شمار کیا جائیگا اور علم زار ہو گا۔

سوال: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا حتمیٰ اہل ان اخلق تو پھر بھی غلام آزاد ہوتا ہے اس لئے کہ کوئی اختیارت
یہ کام درست ہے؟ جواب: اول تو یہاں ہمارے کام کا مسئلہ نہیں بلکہ اس کے لئے آقا ہی کے واسطے اور لازمی بھی ہوا
لے رہے ہیں اور کسی بات یہ ہے کہ یہاں بذات خود اختیاری کام کے اندر موجود ہے کیونکہ اہل ان اخلق
ہے اور وہاں اختیاری حتمیٰ ہے آقا کا غلام کے لئے کوئی اختیار نہیں تھا لہذا اعتراض صحیح ہے۔ سوال: اس میں
پر اس مسئلہ کی بنیاد کیسے ہے؟ جواب: جب حقیقت کا حکم کیا گیا ہے اور وہ تسلیم ہی ہے۔ یہاں حقیقت کا
طبقہ تصور ہے اندر ہے تو پھر حقیقت کے حکم واسطے اختیاری کام کا کام نہیں چھوڑ سکتے ہیں اس لئے امام صاحب
نے فرمایا کہ حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک حقیقت کا تلبیف علم کے اندر اور علم کے اعتبار
سے ہمارے حقیقت پر ترجیح دینا اس میں کوئی کمی نہ ہے کہ حقیقت کا حکم ہی موجود ہے یہاں اختیاری کام واجب و مستعمل
ہے لہذا انہوں نے فرمایا کہ ہمارے مفاد پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا۔

و فرمادہ ہے انی میری پر خدا ہی کے ہر بند میں غلام کی حریت کا حکم بیان کیا ہے اگر خدائے مہربان اس
بند و غلام کے بارے میں کہے کہ اگر چہ اس کا تعلق ہو گا اور نہیں اور اس پر سب سے کام کیا ہے مسلم الثبوت
مشت بریں کو بیان کر کے ان کو کہہ کر بیان کیا گیا ہے مناسب ہے کہ یہ ان کو وہاں پر سے جلد مزارع پر کوئی کہ
تعمار سے تفریق دیا ہے کہ اگر کسی سلطان نے تسلیم کیا کہ گوشت نہیں کھاؤں گا اور اس نے کسی آدمی کا گوشت کھایا تو
خائن ہو گا کیونکہ عرفا میں غیر مسلم کا گوشت خورد ہے اور اگر مسلمین پر ایسا نکال ہے اس سے زیادہ فاسق و فاجر کی حالت

ثُمَّ جَعَلَهُ مِمَّا تَكُونُ بِهِ الْحَقِيقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تَقَرَّرَتْ بَدَلًا لَمْ يَحْلُلْ الْإِسْلَامَ وَبَدَلًا لِمَا كَانَ قَدْ كُنِيَ
وَبَدَلًا لِمَعْنَى يَدْخُلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ كَمَا فِي مَعْنَى الْفَوَاحِشِ وَبَدَلًا لِمَا كَانَ سَمَاعِي الْمَطْلُوبِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَمَاءُ
شَاءَ قَبُولُ مَنْ وَمَنْ مَشَاءَ فَسَمَاءُ أَيْ أَعْتَدَ بِالنَّظَائِرِ مَا رَأَى وَبَدَلًا لِمَا كَانَ أَعْتَدَ فِي نَفْسِهِ كَمَا أَدَّ حَقَّهُ
لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَالْحَقُّ لِحْمًا لِمَنْ يَحْتَسِبُ وَكَذَلِكَ خَلَفَ لَمْ يَأْكُلْ لَحْمًا فَالْحَقُّ لِمَنْ يَحْتَسِبُ
عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ الْقَصُورِيُّ لِمَنْ الْمَطْلُوبُ فِي الْأَوَّلِ وَرِيَادَةُ فِي الْآخِرِ

اسی طرح کے خلاف دراپے کاغذ داشت تھا کیونکہ کسی مصلحت پر دلالت کرتا ہے اور وہ مصلحت اس میں نہیں پائے جاتے یعنی قطعاً کسی ایسے مصلحت کے لئے ہوسکتا جو جس کے خلاف قوت و شدت پائی جاتی ہو تو اس کے اندر مت دہ چیز مصلحت کی جگہ کی جس کے اندر وہ مصلحت نہیں ملتی اس طرح پر پائے جاتے ہیں اسی طرح کسی قطعاً کو وضع کیا گیا ہے مصلحت کے لئے اور جس کے اندر مصلحت و مصلحت ہوتا جس کے اندر وہ ضعف و نقصان نہ ہو وہ اس سے خارج ہو جائے گا۔ جیسے اسی نے قسم لکھائی کہ عمر و گوشت نہیں کھائے گا اور اس نے کھیل کا گوشت کھا لیا تو وہ حاکم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی نے قسم لکھائی کہ میرا ہر ملک آزاد ہے تو اس کا کتاب آزاد ہوگا، اس لئے کہ اگر تمام سے مانو ہے جس کے مصلحت نہ ہوگا، جیسا اور لکھو کہ میں شہر میں ہوں تو اس کے اندر خون ہے تو اس کو کھیل کے گوشت میں نقصان ہے تو لفظ کھیل سے کھیل خارج ہو جائے گا اور اس طرح ملک کو کتاب کو کتاب ہوگا اس لئے کہ ملک دو ہے جو کھیل میں وجود ہوگا ملک کی ذات کے اعتبار سے جی اور قطع کے اعتبار سے جی اور کتاب قطع کے اعتبار سے ملک نہیں ہے تو کتاب کے اندر ملکیت کے مصلحت کی کیا ہے اس طرح قطع کا کھیل دیکھ کر کیا گیا ہے اس چیز کے لئے تو جس سے غزائیت تو مصلحت ہو الیہ اس کو تلذذ کے طریق پر قرار ہے زیادہ کھائے کاروان ہوتا تو کسی نے قسم لکھائی تھی کہ لا اکل انا کربہ اور اس نے انکو رکھا ہے تو مصلحت ہو کہ کھانے کو بطور نا اکلے میں کھانے جانا ہے تو اس کے اندر نہ کہ کے مصلحت سے زیادہ مصلحت وجود میں اور وہ قطع کے ساتھ غزائیت اور بدن کا تو ہم ہے تو اس کو کھانے یا دل مصلحت ہو سے ناگہ سے خارج کر دیا جائیگا اور یہ قطعاً امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے صاحبین کے نزدیک حاکم ہو جائیگا اس کی عقلیں ہمارے اندر نہ کہ ہے ہر مصلحت کھیل کے اندر مصلحت مطلوب سے فقور و نقصان ہے اور انکو کے اندر مصلحت مطلوب سے زیادتی ہے۔ کسی کو مصنف نے فقور فی مصلحت و مصلحت فی الاول و در وقت ثانی سے تحریر کیا ہے۔

سبق نمبر ۱۵ وَأَمَّا اللَّهُمَّ فَيُحْيِي قَوْلَهُ لِيَعْلَمَ وَأَشْفَرِيَّتْ وَوَهَبَتْ وَحَكْمَهُ تَقْلِي الْحَكَمَ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَفِي مَقَامِ دَعَاؤِ حَتَّى يَسْتَعْلِي عَنِ الدُّعَاءِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

ترجمہ: اور ہر حال میں کیا ہیں جیسے اس کے قول ہے بخت اور شہادت اور دہشت اور اس کا حکم علم کا میں کوئی کے ساتھ تعلق ہے اور کلام کا ہے مصلحت کے نام مقام کو زبان تک نہایت سے ہے یا زکی ہو کہ اس سے کہ یہ ظاہر المراد ہے۔ لکھو کہ مصنف بخت و بخت کی بخت فارما ہو کہ اب مرگ و کرب کی بخت کا نام زیادہ ہے ہیں اور جو کہ مرگ کی تعریف ظاہر مصلحت سے مصنف نے اس کو بیان نہیں فرمایا بلکہ اس کی میں صاحبین میں کریں جو اس میں وجود میں بھی مصلحت کا علم بیان کیا کہ اس میں حکم کی مراد اور بخت و ارادہ کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس میں بخت و ارادہ سے بالکل استغناء ہے اور اس کے الفاظ اس کے معنی کے نام مقام میں مصلحت مصلحت ہو گیا ہو گا کہ مصلحت ہی کو قرار دیا گیا کہ اگر وہ اس کے معنی سے انکار کریں تو اس کا انکار مستبر ہوگا لہذا اس سے مانے کہ یہ کلمہ عزت کے اندر علم میں کلام کے ساتھ وابستہ ہے۔

وحکم الکتابۃ انہ لا یحب العمل بہ الا بالنیۃ لا تفسد المراد وذلک مثل العجاۃ قبل ان یفسد
متعارفا

ترجمہ :- اور کیا یہ کام یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ اسلئے کہ وہ مستمر المراد ہے اور یہ مجاز کے مثل ہے متعارف ہونے سے پہلے
لفظ مجزوءہ کنایہ کی تعریف بھی مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دی اور حکم کو بیان کیا کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر نیت کے واجب نہیں ہوگا اور واجب العمل کیسے ہو جب کہ اس کی مراد میں مستند اور پوشیدگی اور ابہام ہے اس کے ازالہ کے لئے نیت درکار ہے یا کوئی چیز نیت کے قائم مقام ہو جائے اور کیا پرانی پوشیدگی کے اعتبار سے مجاز کی طرح ہے کہ مثلاً مجاز متعارف نہیں ہو تا وہ کیا یہ شمار کیا جاتا ہے اور جب وہ متعارف ہو جائے تو مزید جتنا ہے جیسے وہ ان اقدام متعارف ہونے کی وجہ سے مزید ہو گیا مصنف کا یہ حکم تیار ہونے کے کیا یہ میں مراد کے اندر استعارہ ہوتا ہے ۔

وَمِنْ النَّاسِ وَالْحَرَامِ وَنَحْوُهَا لَعَالِيَا اِطْلَاقِي مَجَازِ الْاَهْلَاءِ مَعْلُومَةُ الْعَالِي لَكِنَّ الْاَهْلَاءَ فِيمَا يَتَصَلُّ
بِهَ وَيَعْمَلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَبَّهَتْ الْكِنَايَاتُ فَسَيِّئَتْ بِذَلِكَ مَجَازًا وَلِهَذَا الْاَهْلَاءُ اُخْتِصِفَتْ بِالنِّيَّةِ
فَاِذَا زَالِ الْاَهْلَاءُ بِالنِّيَّةِ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَوْجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِ اَنْ يَجْعَلَ عِبَارَةً لِّسَنِ الْمُتَوَكِّلِ لِيَسْتَلْ
حَسَنًا هَا اَوْ اَمَّا

ترجمہ :- اور نام رکھا گیا بائن و حرام اور ان دونوں کے مثل کا کنایہ اطلاق مجاز اسلئے کہ یہ معلومہ العالی ہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ لفظ متصل ہے اور جس محل کے اندر یہ لفظ مل کر رہا ہے پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے پس نام رکھے گئے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مجاز اور اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی جانب حاجت پیش آئی پس جبکہ ابہام نیت کی وجہ سے زائل ہو گیا تو ان الفاظ کے مقتضیات شرعی واجب ہو گیا لہذا اس کے کہ اس کو مخرج سے مراد قرار دیا جائے اور اس کا وجہ سے کہ وہ ابہام نے ان الفاظ کو ہوا ہے ۔
لفظ مجزوءہ کنایہ سے مصنف ایک اعتراض مقدم کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کنایہ کے اندر استعارہ ہوتا ہے حالانکہ جو الفاظ فقہاء کے یہاں بائیں ملائی میں کنائی کہلاتے ہیں جیسے بائن حرام وغیرہ ان سب کے معانی معلوم ہیں کہ ابہام نا اور کاشا وغیرہ ہیں اور یہ الفاظ اپنے ان معنی میں کہ اندر متعلق ہیں تو مخرج ان کو الفاظ مخرج کہنا چاہئے مگر ان کو کنایہ کہا گیا ہے کیوں ؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقت یہ الفاظ مخرج تھے مگر ان میں استعارہ و ابہام مراد میں ہے اگرچہ معنی فقوی ظاہر میں یعنی مجزوءہ نا تو یہ معنی معلوم ہوئے لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کس سے بدلہ بدل سے یا غافلان سے یا جمال سے یا شوہر سے تو نیت نہ تو کی ضرورت پیش آئی جب اس نے یہ نیت کر لی کہ مجھ سے بدلہ تو ابہام دور ہو گیا پھر یہ الفاظ اپنے مقتضات کے مطابق عمل کریں گے اور ان کو مخرج کہنا ان الفاظ سے

یہ خود ہوگی یا غیر خود، اگر خود ہے اور اس کو شوہر عدت گزارنے کا حکم دے۔ ہاں یہ طریق انھما میں ہاں طلاق کو عقد نامہ بنے اور طلاق معتبر ہوئی ہے علی ما قوت فی البدیہہ، اور اگر عدت غیر خود ہے جس پر عدت طلاق واجب ہوئی کی نہیں تو وہاں یوں کہا جائیگا کہ شوہر نے مسہبہ الاعتداد کو کر سبب (طلاق) قرار دیا ہے اور کارہ میں کے جو ہیں طلاق میں سے ایک ہیبت و مسہبہ کا بھی طلاق سے (کارہ) معقول، اگر آپ تو اہل میں یہ فرمائیے ہیں کہ سبب ہو کر سبب اور لینا درست ہے اور سبب ہو کر سبب مراد لینا صحیح نہیں، احکام اب ایسی ہیں، مگر ساتھ ہی وہاں یہ بھی بتایا جاسکتا ہے کہ جب سبب سبب اور کے ساتھ تحقق ہو تو سبب ہو کر سبب مراد لینا صحیح ہوتا ہے جیسے اسی آری اَعْقُوْهُنَّ اِنْ اِیْسَی کَیْ مَدْرَتْ گزرا جائیگی کے ساتھ یہ ایسا سبب ہے جو فقط طلاق کے ساتھ غاص ہے لہذا پھر استعارہ درست ہے۔

وَكُلُّ لَئِیْ قَوْلٍ اِسْتَبَدَّی رَحْمَتُی وَقَدْ خَافَتْ بِهٖ الْمَسْكُوْنَةُ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَالِیْ لِمَسْكُوْنَةٍ اَخْبَرَنِی اللّٰهُ عَنْہُ اِیْعَدْتُ فِیْہِمْ رَاجِعَہُمْ۔

ترجمہ :- اور ایسی ہی شوہر کا قول اسہر فی رَحْمَتِی ہے اور تحقیق اگلے بار سے میں عدت دار ہوئی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسکونہ سے فرمایا تھا اسہر فی رَحْمَتِی سے رجوع فرمایا تھا۔
تفسیر :- یہ الفاظ مشہور دیما سے دوسرے عقد اسہر فی رَحْمَتِی کا ذکر ہے کہ اس کا حال بالکل اُغتری جیسا ہے اور جو دوسرے اس سے دیما اس کی ہے اسی کے ساتھ نصف ہے ایک حدیث نقل فرمائی۔

وَكُلُّ لَئِیْ اَمْتٍ وَاحِدَةٍ تَحْتَمَلُ مِثْلًا لِّلْمُطَلَّقَةِ وَتَحْتَمِلُ صِفَةَ السَّرَّاءِ فَاِذَا زَالَا الْاَمْتِہَا بِمِثْلِہِ السَّرَّاءِ کَانَ ذَلَالَتُہَا عَلٰی النِّصْرِ یَحْتَاجُ اِلَیْہَا مَوْجِبَہٗ

ترجمہ :- اور ایسی ہی اُمّت واحدہ ہے (یہ قول) احوال رکھتا ہے طلاق کی صفت کا اور احوال رکھتا ہے عورت کی صفت کو ایسے جبکہ نیت کی وجہ سے اہام زانی ہو گیا تو یہ نیز کیچہ پر دلالت ہوگی نہ کہ اپنے مطلق پر عمل کرنے والا۔
تفسیر :- یہ تیسرا الفاظ انت واحدہ اس میں احوالات کثیر ہیں کہ عورت کی صفت ہو کہ تو ایسا ہے جس میں حسن و جمال میں تہذیب اور یہ بھی احوال ہے کہ یہ طلاق کی صفت ہو کہ تجھے ایک طلاق ہے جو ہر حال میں شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق اگر واقع ہوگی، تو پہلے دونوں غفلتوں میں لفظ طلاق بطریق اعتقاد ثابت ہوا نیت میں طلاق معترضہ ہر حال میں اگر لفظ طلاق یہاں صارت میں مذکور ہو تا سبب بھی طلاق حق واقع ہوئی تو جبکہ طلاق متعلق یا معترضہ بدرجہ اولی طلاق میں واقع ہوگا نیت خود نصف لا غافل ہو رہے ہوں تاکہ اس کا ترک سبب تھا کیونکہ اسی کا موجب قطع و انقطاع نہیں ہے جیسے باقی اور تکرار وغیرہ کا ہے۔ قدر مر۔

ثُمَّ لَا هِلْ فِي الْكَلَامِ صَوَالِصُ مَعْنَى فَاتْلُ الْكَلِمَةَ فِيهَا صُرْتُ تَصَوُّرٍ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نَقَعُ عَنِ الْبَيَانِ دُونَ
الذَّبِّ وَظَهَرَ هَذَا الْفَتْوَاوُتُ فِيمَا يَدْرَأُ بِالنَّشْأَةِ حَتَّى تَنْتَهِى عَلَى نَفْسِهِ بِمَعْنَى الْأَسْبَابِ الْمَوْجِبَةِ
لِلْعُقُوبَةِ مَا لَمْ يَدْرُ كَوَالْفِطْرِ الْفَسْرِ لَمْ يَكُنْ مَوْجِبًا لِلْعُقُوبَةِ

ترجمہ :- پھر اصل کلام میں حرکت ہے پس ہر حال کیا یہ تو اس کے اندر تصور کی ایک قسم ہے اس نیت سے کہ وہ بغیر نیت
کے اظہار کر اسے قاصر ہے اور یہ فقارت ظاہر ہو گا ان احکام کے اندر جو شہادت سے دور رہتا ہے یہاں تک کہ وہ نقص
جوانے اور بعض ایسے اسباب کا اثر کرے جو ضرور واجب نہ تھے والے ہیں تو جب تک وہ لفظ حرکت ذکر نہیں کرے گا
یہ قرار دے گا کہ واجب نہیں کرے گا۔

تفسیر :- فرماتے ہیں کہ حرکت و کما میں اصل حرکت ہے اور کما میں استثناء یہ جو سے کچھ کی اور تصور ہے کیونکہ غیر
نیت کے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوتا لہذا وہ احکام جو شہادت یہ وہ سے ملتا ہے جو جاتے ہیں کیا یہ سے ثابت نہیں گئے
کیونکہ کیا یہ میں خود ایک قسم کا مشید موجود ہے۔

سبق نمبر ۱۶ وَالْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ الْوُقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النِّظْمِ وَهِيَ الرُّبْعَةُ لَا سِتْدَالَ بِلِصَارَةِ الْفَتْوَاوُتِ بِإِشَارَةِ جِدْوِلٍ لَا لِحَدِّدٍ وَبِاقْتِضَائِهِ

ترجمہ :- اور قسم رابع احکام نظم یہ واقفیت کے طرق کی معرفت کے بیان میں اور یہ حرکت چار میں نہ اس استدلال
بمعادہ انصاف سے اور استدلال بشارۃ انصاف سے اور استدلال بدلائل واضح سے اور استدلال باقتضای انصاف
تفسیر :- مصنف نقیسات ثلاثہ سے فراغت کے بعد یہاں سے تقیم رابع کو شروع فرما رہے ہیں تقیم رابع کے
اندر یہ بات ملحوظ رہتی ہے کہ استدلال مراد نظم یہ سے حرکت و اتف بابت یعنی لازم میں اور کچھ مسوق ہے یہ نہیں
تو استدلال اگر منطق کلام سے استدلال کرے اور وہ کلام میں کے سے مسوق بھی ہو تو اس کو کہتے ہیں استدلال
بمعادہ انصاف اور اگر مسوق نہ ہو تو اس کو استدلال بشارۃ انصاف کہتے ہیں اور استدلال اگر منطق سے استدلال
نہ کرے بلکہ معنی لغوی سے استدلال کرے تو اس کو کہتے ہیں استدلال بدلائل واضح اور اگر استدلال
استدلال کرے اس پر سے کہ جس کو نفس عطا یا شرعاً تقضی ہو تو اس کو کہتے ہیں استدلال باقتضای انصاف اور اگر ان
طرف اربعہ کے علاوہ اور طرق سے استدلال کرے تو وہ وجہ فاسدہ میں سے ہے جس کا بیان اگلی آ رہا ہے۔
تفسیر :- تقسیم رابع حقیقت میں استدلال کے اوصاف و کیفیات میں سے ہے اس کو کتاب فقہ کے اختصار میں سے
شمار کرنا مشائخ کے نسخے پر محمول ہے۔

شرح اربع حسائی

۱۴۱

درس حسائی

بِأَنَّ الْأَوَّلَ فَاسْتَقْبَلَ الْكَلَامَ لَمْ يَرِدْ بِهِ قَصْدٌ وَالْإِشَارَةُ مَا تَبَيَّنَتْ بِالنَّظْمِ مَثَلُ الْأَوَّلِ الْأَوَّلُ مَا سَبَقَ
الْكَلَامَ لَمْ يَكُنْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفَعْلِ وَالْمُحَاجِرِينَ الَّذِينَ الْأَوَّلُ سَبَقَ الْكَلَامَ لَيْدِينَ الْإِيجَابِ قَهْرُ
مِنَ الْعَبْدَةِ لَعْنَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِيجَابِ وَالْمُحَاجِرِينَ وَالْمُحَاجِرِينَ فِي الْإِيجَابِ الْحُكْمُ فَالْأَوَّلُ
أَحَقُّ عِنْدَ الدَّعَارِضِ

ترجمہ۔ ہر حال اول ہیں وہ جس کے لئے کلام پہنچا گیا ہو اور جس کا اس کلام سے قصد ارادہ کیا گیا ہو اور اشارہ وہ
جس جو کلم سے ارادہ کے مشابہت پر تحقیق کر اس کے لئے کلام پہنچا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے فرمان فقیر ارباب حرمین لایں
الوہیہ میں کلام کو پہنچا گیا ہے مجاہدین کی غیبت میں سے صدر کے کتاب کو بیان کرنے کیلئے اور اس میں اشارہ ہے
مجاہدین کی اہلک کے رد ال بجا نبی کفار کی طرف اور یہ دونوں مجاہدین اور بجا نبی علم کے اندر مگر اول زیادہ منسوب ہے
تعارض کے وقت۔

تفسیر۔ یہاں سے مصنف بار بار اشارہ انص کی تعریف بیان کر کے ان دونوں کی مثال پیش فرمائیں گے
عبارۃ انص ہے کہ کلام کو کسی ایک مرد کیلئے بیان کیا گیا ہو اور بقصد اسی کا ارادہ کیا گیا ہو عبارتۃ انص اور اشارۃ انص
میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول مسوق ہے اور ثانی مسوق نہیں ہے ان دونوں کی مشترک مثال یہ آیت ہے لفقروا للہ ابی
الذین اخرجوا من ديارهم ان آیت کو بیان کرنے کا متنا اور مقصد یہ ہے کہ مجاہدین کے لئے ال غیبت میں سے قصہ
ہے یہ عبارتۃ انص کی مثال ہوئی اور مجاہدین کی ترمیم اہلک و جائیداد و حق میں پر کفار کا استیلا و اور تسفیر ہو گیا ہے
اور قرآن نے ان کو فقرا و فرمایا ہے ان سے معلوم ہوا کہ اگر دینی سفر پر کفار کا استیلا و رہ جائے تو کفار اس کے مالک ہو جائیں
گے یہ ان اشارۃ انص سے معلوم ہوئی پھر فرمایا عبارتۃ انص اور اشارۃ انص اور بجا نبی علم کے اندر دونوں مساوی ہیں
یہ دونوں تعلق ہیں ان دونوں کے درمیان تعارض جو جائے تو عبارتۃ انص و ترجمہ ہو گیا اور اشارۃ انص کو چھوڑ دیا
جائیداد جیسے مدینہ میں غزوان کو انتصاف انص و الدین کہ ہے اور حجاز و فرمایا لکھا ہے کہ نقصان عقل کی دلیل یہ
ہے کہ دو خورقوں کی گواہی ایک مرد کے قائم مقام ہے اور نقصان دین کی دلیل یہ ہے کہ خورق اپنی عمر کے نصف حصہ میں
بھیج دیتی ہے جس میں نہ خورق نہ صحت ہے اور نہ روزہ نہ کھتی ہے عمر کے نصف حصہ میں اشارۃ انص کے طریق پر اس
بات پر دلالت ہے کہ بعض کی اکثر مدت پذیرہ دن میں اسکے معارض صاف حدیث موجود ہے کہ بعض کی اعلیٰ مدت میں دن
اور اکثر مدت میں دن ہیں یہ عبارتۃ انص ہے لہذا اس صورت میں اشارۃ انص کو چھوڑ دیا جائیگا اور عبارتۃ انص پر
عمل کیا جائے گا۔

وَأَمَّا كَلِمَةُ الْإِنْصِ فَمَا تَبَيَّنَتْ بِمَعْنَى الْإِنْصِ لَمْ يَكُنْ لَا اسْتَبْطَاءً لِي أَيْ كَلِمَتِي عَنِ الْمُنَافِقِ لَوْ تَقَرَّرَ
عَلَى حُرْمَةِ الْإِنْصِ مِنْ غَيْرِ وَاسْطَلَّ النَّاسُ وَالْإِنْصِ وَالْإِنْصِ بِدَلَالَةِ الْإِنْصِ مَثَلُ الْإِنْصِ الْإِنْصِ

حتى يفتح الله لك أبواب الرزق ويبدل لك النجوم الأعمى المقارض دون الاستشارة.

قبول جمعہ اور ہر حال ولایتِ اعلیٰ پس وہ ہے جو اعلیٰ کے معنی سے باعتبار لغت ثابت ہو نہ کہ مائے سے استنباط کے طریقہ پر جسے آفت تکفیر سے متفق کرنا اس سے واقفیت پڑتی ہے حرب کی حرمت پر ناسی اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر اور جو علم ولایتِ اعلیٰ سے ثابت ہے وہ اس علم کے شل ہے جو اشارہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ ولایاتِ اعلیٰ سے جو حد و کفایت کا اثبات صحیح ہے مگر غبار حق کے وقت ولایات (اشارہ سے کم ہے)۔

تفسیر مجیدہ عبارت اور اشارہ دونوں از قبیل الفاظ ہیں اور ولادت و انقضاء دونوں معنی کی قبیل سے ہیں تو دلالت
المنیٰ میں لفظ حکم ثابت ہو سکتا ہے یعنی جو شخص زبان عرب سے واقف ہے وہ سننے کا ولایت فعل لکھا آتی تو تفسیر ابتدا
و تواتر کے وہ جان لیتا کہ اس سے مراد صریح عرب ہے، جس طرح اشارۃ المنیٰ قتل ہے ایسی ہی ولایت المنیٰ بھی قتل
ہے لہذا دلالت المنیٰ جب قتل ہے تو اس کے نزدیک معدودہ کلمات کا اثبات درست ہے ہاں اگر اشارۃ المنیٰ اور دلالت
المنیٰ میں تعارض ہو جائے تو اب اشارۃ المنیٰ کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا عمل کیا جائیگا اور دلالت المنیٰ کو بھی ٹھیکہ جائیگا
و مثلاً تعارض، اگر تعارض کا فرمایا ہے، و من قتل مؤثماً فحار حقیرہ رقبۃ مؤثمتہ، تو آیت سے معلوم ہوا کہ قتل فحار کی صورت
میں کفارہ ہے بلکہ قتل مؤثم کی صورت میں کفارہ واجب ہونا چاہئے اس لئے کہ جب احادی
کے اندر کفارہ ہے تو اعلیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہونا ضروری ہے، یہی امام شافعیؒ کا مسئلہ ہے اس طرح دوسری آیت میں
ہے و من یقتل مؤثماً استغفر اللہ، انہم خالدون فیما اس آیت سے اشارۃ المنیٰ کے طریقہ پر معلوم ہوا کہ قتل حد میں کفارہ
نہیں ہے اس لئے کہ یہاں فقط جڑ مسئلہ ہے جس کے معنی کالی کے ہیں یعنی جو سزا دی جا رہی ہے یہ کافی ہے تو معلوم ہوا
کہ ہمہ کے علاوہ کوئی دوسری سزا آقا کے لئے نہیں ہے۔ بہر حال بیان اشارۃ المنیٰ تو دلالت المنیٰ پر ترجیح دی گئی ہے۔
مسئلوں، جب بات یوں ہے جو آپؐ کی تفسیر قتل عام میں قصاص اور خطا میں دیت کیوں واجب ہے جب کہ یہ سزا
کالی ہے، احواب، یہاں الگ الگ دو جزا ہیں خود قتل اور سزا پر عمل فعل کی جڑ کفارہ اور جہنم ہیں اور عمل
کی سزا و دیت اور قصاص ہے۔

وأما المقتضى فزيادة على الدين ثبت شرط الصحة المخصوص عقيداً لما لم يثبت عنه ضرورة تضافته
للتعديلات المخصوصة فضلاً عن اقتضاها في الدين فضلاً عن مقتضى حكمه المحي والظاهر في تعديلات الثابت بل لا يثبت
الدين إلا عند المعارضات

تو جہاں اور بہر حال عقلی پس وہ نفس کے اوپر زیادتی ہے جو منصوص علیہ کی صحت کے لئے ضرور مقرر ثابت ہوئی جو اسکا وجہ ہے کہ منصوص علیہ مزید سے سختی نہیں ہے تو مزید کی قدر و اسب سے منصوص کی ضرورت کے لئے تو



مزید کا نفس نے خود غائی ہے تو ہوگی نقصانی ہے تم کے نفس کا علم اور تم کو کہ بہت ہے نقصانی ہے اس علم کے یہ ہے جو اس سے دلائل نفس سے غرائض دلائل نفس کے ساتھ تعارض کے وقت ۔

تفسیر سیکھو ۔ جو نام مذکور ہے وہ اپنی صحت کیلئے کسی انسان کو نقصانی ہے کہ تم تک اس اعداد کا اخبار نہ کیا جائے تا کہ جس طرح طبیعت مذکور میں نہیں جوتا نام مذکور کو نقصانی اور طبیعت مذکور کو نقصانی کہا جاتا ہے اور جسے علم مذکور کو نقصانی کہتے ہیں نقصانی کو بھی حکم ثابت ہے نفس ہی کہیں گے کہ کو کہ اس کا ثبوت میں نہیں ہو کہ اس سے ہی ہوا ہے ۔ اور جو نقصانی نقصانی کہیں گے اس سے اور نقصانی نقصانی کی تردید ہے تو نقصانی کا تقدم مروری ہوگا اس کے لئے نہ وہ مروری طاعتی تقدم مروری ہے ۔ جو علم دلائل نفس اور انشاء النفس سے ثابت ہے تو انہیں انہیں جو وہی دلائل سماء کی ہیں انہیں مروریوں کے وہی انہیں تعارض ہو جائے تو دلائل نفس کو انشاء النفس پر ترجیح ہوگی و مسائل تعارضی انہیں نفس میں اللہ علیہ وسلم کو ان سے منسوب عالمہ سے حقیقہ علم افریجہ شمس افسلیہ عالمہ ۔ تو یہ صحت انشاء نفس کے طریقہ پر اس بات پر دل ہے کہ نہ ہائی کہ عقل و ارادہ ہائی کے علاوہ دیگر مایات سے جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ ہائی سے عقل کے وجوب کو راہ شاد و مایات تو کام کی سمت کا انشاء مایہ کے کہ ہائی کے علاوہ دیگر چیز سے عقل مایہ نہیں کہیں یہ مایہ دلائل نفس کے مایہ پر اس بات پر دل کرتی ہے نہ ہائی کے علاوہ دیگر مایات سے عقل نفس جائز ہو ۔

لیکن اگر اس بات کو سب جانتے ہیں کہ عقل و نفس ہے اور ارادہ کجا صحت ہے اور مقصد ہر اس چیز سے حاصل ہو جائیگا اور ارادہ کی اور عقل کی معصیت عقل ہو پائی ہو مایات سے اس سے کوئی ہو مایہ ہونے سے یہ مثال پیش کرنے کے بعد کہ اسے کو بعض مایات سے جو یہ فرمایا ہے کہ ثابت و انشاء اور ثابت و ارادہ کے تعارض کی مثال نہیں ملتی یہ وقت ہے تب ۔

سبق نمبر ۱۷ وَقَدْ تَبَيَّنَ عَلَى السَّمْعِ الْفَضْلُ بَيْنَ الْمُفَضَّلِ وَالْمُحَذَّوفِ وَهُوَ
ثَابِتٌ لِقَوْلِهِ وَالْمُفَضَّلُ مُتَرَعَاوِيَةٌ ذَلِكَ أَنَّ مَا مُفَضَّلٌ غَيْرٌ وَثَبِتَ
عِنْدَ حَقِّهِ الْإِفْهَامُ فَإِذَا كَانَ مُحَذَّوفاً فَقَدْ رُمِيَ كَوْنُ الْقَطْعِ عَنِ الْإِثْبَاتِ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَالِي
وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ فَإِنَّ السُّوَالَ يَحْتَوِي عَلَى الْفَائِدَةِ إِلَى الْمُحَذَّوفِ وَهُوَ الْهَلْ جَعَلَ الْفَضْلُ بِهِ

ترجمہ یہ اور کہیں مشک ہو جاتا ہے سامع کے اور نقصانی اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور محذوف لغز ثابت ہوتا ہے اور اس کی یہ جان یہ ہے کہ جو ایسے غیر کا انشاء کرے وہ انشاء کی صحت کے وقت ثابت ہوگا اور جس کا محذوف ہو پھر اس کو مذکور یا نام سے تو وہ مذکور سے متعلق ہے اور مذکور سے متعلق ہو جسے کا جسے مایہ تعالیٰ کے فرمان و مسائل لغز یہاں ہے مشک سوال قریب سے محذوف کی جانب متحول ہو جائے گا اور وہ الی یہ محذوف کی لغز کے وقت ۔

ہوگا کیونکہ وہ محال ہے کہ اس میں غم ہی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے کہ تخصیص تو تعمیم فرع ہے، البتہ امام شافعی نے مصنف کے محذوف کے شراحت میں دو مثل محذوف مصنف کے اندر غم و غصہ کے معنی میں قائل ہیں جب یہ تقریر وہیں نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ نیز مشرب کے شراب کا تحقق نہیں ہو سکتا جب کسی نے کہا کہ مشرب تو مشرب لفظی اعتبار سے ثابت ہوگا تو مشرب مصنف ہی ہوا اور مصنف میں غم ہونا نہیں تو میں نیز کو بھی وہ بچے کا مانت ہو جائے گا اور اگر وہ بچے کے کرمی مراد فلاں مشرب بھی نہ کہ فلاں تو اسکی نیت تحریر ہوگی اس لئے کہ یہ تخصیص کی نیت ہے اور تخصیص جب ہو سکتی ہے جبکہ (الذیل سے غم ہو اور مصنف میں غم ہی نہیں ہے۔

وَلَكِنَّ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ الْمُصَنَّفِ لَا يَحْتَمِلُ تَخْصِيصًا لَا مَعْنَى الْمَصْنُوعِ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ عِلَّةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ الْمَصْنُوعِ فَحَتَّى أَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ كَلَامَةً ثَابِتَةً بِصِفَةِ الْكَلَامِ وَالْعُومُ بِاعْتِبَارِ الصِّفَةِ

ترجمہ: اور ایسے وہ علم ہے جو دلالت انص سے ثابت ہو تخصیص کا احتمال نہیں رہے گا اس لئے کہ انص کے معنی جبکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہو گیا احتمال نہیں رکھے گا اور جو حکم ثبات انص سے ثابت ہو تو وہ احتمال رکھے گا کہ وہ عام ہو میں کو خاص کر دیا جائے اس لئے کہ یہ (وہ حکم ہے جو اشارۃ انص سے ثابت ہو تا ہے ثابت ہوتا ہے کلام کے صیغہ سے اور غم مصنف سے ثابت ہے۔

تفسیر: جب مصنف کے مصنف اور محذوف کے درمیان فرق بین کرتے ہوئے تخصیص کے اندر غم و غصہ کو بیان کیا تو قائلہ کی عین کی طرف سے یہ بھی بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم دلالت انص سے ثابت ہوتا ہے اسکے اندر بھی غم نہیں ہوتا لہذا اس میں احتمال تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ غم و غصہ خصوص و خصوص مخالفین سے ہے اور ثابت بالذات و موضوع لا کے لازمی معنی ہیں نہ کہ لفظ کے، خلاصہ کلام دلالت انص مصنف کی قبیل سے ہے جس میں غم و غصہ نہیں ہوتا، اس لئے ثابت بالذات میں نہ غم ہوگا اور نہ خصوص لاق معنی انص لاق عدم احتمالی تخصیص کی دلیل ہے جبکہ حاصل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ، وَلَا تَقُلْ لِهَذَا مَعْصِيَةٌ، جو معنی دلالت انص کے طریقہ پر حاصل ہوئے وہ حرمت ایضاً ہے، یہی معنی ایضاً حرمت انص کی علت ہے اگرچہ یہاں غم و غصہ کے قائل ہو کر یوں کہیں کہ کسی صورت میں ایضاً دلالت موجود ہے اور حکم (حرمت) غم و غصہ نہیں ہے تو چونکہ حالت کاملوں سے تکلف ناجائز ہے اس لئے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایضاً علت حرمت نہیں حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے بلکہ جہاں بھی علت ہوں وہاں ملول بھی ہوگا اور اس کا عام غم نہیں ہے۔

اب اگر مسئلہ اشارۃ انص نہ تو یہ کہ وہ عبارت انص کے مثل کلام کے صیغہ سے ثابت ہوتا ہے تو جیسے عبارت انص میں غم و غصہ باری ہوتا ہے اشارۃ انص کے اندر بھی باری ہوگا، اور غم و غصہ کا وہ لفظ اور

صغیر نہ اور بڑا نہ ہو بلکہ قابل سے ہے، جیسے اشرفی کا قرآن ہے وغنی ملو دلہا الہامیہ کلام اشارۃ النقص کے تقریباً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باپ کو قنفی ہے کہ بیٹے کے مال کا الگ بنائے مگر اس میں سے ایک صورت کو خاص کر دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ باپ بیٹے کی باتوں سے دلی کرپ ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر باپ نے ایسا کیا تو اس پر باہر کی قنوت واجب ہوتی ہے۔ ہر بار جملہ نالی میں جس کی تفصیل موجود ہے آگے وجود فاسدہ کا ذکر ہے۔

سبق نمبر ۱۸ فصل ۱۸ من الناس من عمل في النقص من ينجو و آخر هي فاسدة عند ناصبها ما قال الله تعالى ان النقص على الشئ باعد نفله لوجب النقص ونفى الحكم عما عداه وهذا فاسد لان الشئ لم ينسأ ولان فكيف يوجب الحكم فيه نصيا او اشباها

ترجمہ: یہ فصل ہے درجہ فاسدہ کے بیان میں اور لوگوں میں سے کچھ وہ ہیں جنہوں نے دوسری وجہ سے نفوس میں عمل کیا ہے جو ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں۔ اس وجہ میں سے ایک وہ ہے جو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ کسی شے پر اس کے علم کے ساتھ تعریف کرنا نقص کی وجہ سے ہے اور اس کے علاوہ سے عمر کی نفی کو واجب کرتا ہے۔ درجہ فاسدہ سے اس نے کر لیا اس کو اس وقت تک کہ اس میں سے تو اس کے اندر نفی یا اثبات کے طریقہ پر حکم کو کیسے ثابت کرنا شریعہ بعض حضرات مذکورہ مستحالات اربعہ کے علاوہ دیگر اقسام سے استدلال کرتے ہیں جو ہم دوجہ فاسدہ اور حسات فاسدہ کہتے ہیں۔ ان دوجہ فاسدہ میں سے پہلی وجہ اولیٰ ایمان یہ بات سمجھنے کو یہاں ہم سے مراد ہے کہ وہ الہی لفظ پر جو ذات پر دلالت کرنے والا جو صفت پر دلالت کرنے والا ہو خواہ وہ ہم پر یا اور جس میں ہو اور یہاں بعض سے مراد بعض اشعار ہیں اور ابوجہر اصفیٰ اور امام غزالی کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حال اس مذکورہ طریقہ کو بخیر نزدیک مفہوم القلب کہا جاتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ صفت سے جو بات مراد ثابت ہوتی ہے اس کو منطوق کہتے ہیں اور مفہوم القلب کہتے ہیں۔ پھر مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور مفہوم مخالفت اگر لفظ سے معنویت کا حال متفق کے موافق رکھ دیا جائے تو وہ مفہوم موافقت ہے جیسے دلالت النفس میں ہوتا ہے اور اگر منطوق کے خلاف لفظ سے معنویت کا حال معلوم ہو تو اس کو مفہوم مخالفت کہتے ہیں، پھر اگر وہ مفہوم ذات پر دلالت کرنے والے لفظ سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم القلب کہتے ہیں اور اگر شرط یا عدد سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم الشرط یا مفہوم و وصف یا مفہوم العدد کہتے ہیں۔

جب یہ تعینات ہو جائیں تو اب مسئلہ یہ کہ اس فرقی کا کیا یہ ہے کہ جب کسی حکم کو بیان کرتے ہوئے مفہوم القلب کے ساتھ اس کو بیان کیا جائے تو یہ حکم پر تعریف اس بات پر دلالت ہوگی کہ حکم مذکور بقدر اس صورت کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ سے یہ حکم شکی ہے جیسے مسلم شریف میں حدیث ہے انما من انما یصلیٰ

اور اصل ہے اور دستگیر سے مراد وہی ہے اب جس کے سنی ہوئے کروچ ہوئے استعمال انما کبر و حسانی اور ہمارے جس ہے جو معلوم القلب ہے تو اس علم کو معلوم القلب سے بیان کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ علم عقل فقط اسی صورت کے لئے خاص ہے یعنی خروج سنی کے ساتھ اور اگر سنی کا خروج نہیں ہے اس کی صورت میں تو وہاں عقل واجب نہیں ہوگا جیسا کہ انصار ایک جماعت نے اس حدیث سے کہ بات بھی اور وہ اس کی حالت میں وجہ عقل کے قائل نہیں تھے تو انصار جو اہل زبان ہیں حدیث سے ان کا یہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ تا حدہ ایسا ہی ہے جو ذکر کیا گیا کہ جب کسی علم کو بیان کرتے ہوئے معلوم القلب کے طریق پر اس کے علم کی تصریح کرو جائے تو وہ طریقہ مخصوص ہوگا اور ہمارے علم کو مستثنیٰ کر دے گا۔ جیسے یہاں علم عقل فقط خروج سنی کے ساتھ خاص ہوا اور جہاں خروج سنی ہو وہاں علم وجہ عقل مستثنیٰ ہوا ہر نے کیا کہ اس فرق کا یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ جب عقل سکوت فتنہ کو نشان ہی نہیں تو پھر عقل نہ کہ سکوت و حسانی کے اندر عقلی اثبات کے طریق پر علم کو کیسے ثابت کرے گا۔

سوال : ہمارے علم کی اہل لسان ہونے کی وجہ سے فرما ہے جب اہل لسان ایسا کھاتا تو قاعدہ مذکور مجھے ثابت ہوا ؟
 جواب : انصار کی جماعت جو کہ ان کی صورت میں وجہ عقل کے قائل نہیں تھی، تو اس قاعدہ کی بنیاد پر جس کو اپنے لئے کیا ہے بلکہ معبود خارجی ہونے کی وجہ سے انہوں نے القادام کو مستغرق یہ ٹھہرایا کیا ہے، یعنی تمام افراد عقل خروج سنی سے ثابت ہوں گے۔ سوال : خواہ ہوں کہ وہ ایسا کہہ دے کہ ہم نے کہا بات تو ایک ہی تھی کہ خروج سنی کے بغیر عقل واجب نہیں ہوا کہ آپ اس کی صورت میں وجہ عقل کے قائل ہیں ؟ جواب : القادام کو مستغرق آہل لسان پر قبول کرنے کے کی وجہ سے تمہارا جواب ہو گیا، رہا القادام کا جواب تو وہ ہے کہ ہم کلمہ ہی کہتے ہیں کہ خروج سنی کے بغیر عقل واجب نہیں ہونا مگر خروج کی وجہ میں حقیقی اور تقریری دیکھی اول تو یہ ہرے اور جب القادام خانی پایا گیا تو خروج سنی کا سبب ہے تو یہ تقریر اس سبب کا تحقق ہو گیا اور اس کو صاحب بدایہ نے فرمایا ہے۔ وقد علمنی علیہ فقہی فقام مقامہ بہر ما علیہ جواب دونوں کا ہو گیا۔

تذہیب : جس حدیث سے یہاں مستدل لیا گیا ہے یہ لو اب پر محمول ہے۔ اور جواب میں جب تک خروج سنی نہیں مس واجب نہیں والی حدیث اذیت الفیصل و علیق بہرہ انعمہ۔

سبق نمبر ۱۹
 وَمِنْهَا مَا قَالَ اَنْتَ فُلَانٌ الْحَكِيمُ مَنِ خَلَقَ الشَّرْطَ اَوْ اَنْصِفَ اِلَى
 مَنْتَقَى يَوْصِفُ خَائِنًا اَوْ عَيَّبَ كُنَى الْحَكِيمُ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوْ
 اَلْوَصَفِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ رِجَالُ اَلْحَكَمَةِ عِنْدَ فَوَازِ الشَّرْطِ اَوْ اَلْوَصَفِ اَلْمَذْكُورَيْنِ فِي قَوْلِهِ
 حَالِي وَمَنْ لَمْ يَنْتَقِ مَعَهُمْ طَوْلًا اَنْ يَتْلِكَ اَلْمُحَصَّنَاتِ اَلْمُؤْمِنَاتِ فَعِنَّا تَمَلَّكَتْ اَيُّهَا اَلْكُفْرُ مِنْ نَبَا اَلْكُفْرِ
 اَلْمُؤْمِنَاتِ



ترجمہ یہ اور انہیں دو دو نامہ ہیں سے ایک اور نامہ درجے جو نامہ شافی جسے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ
مستحق ہو حکم کسی مسئلہ کی جانب مضاف نہیں وصف خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے ہونے کے ساتھ حکم کی نفی کو
واجب کرے گا اور اسی وجہ سے امام شافعی نے باندی کے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اس وصف و شرط کے تحت جو ایک صورت میں
جو باندی تھی کہ اس فریق میں مذکور ہیں وَمَوْثِقٌ لِّسِتْنَةِ الْفَرْقِ ۔

تفسیر مجیدہ : وجہ نامہ درجے سے یہ دوسری وجہ نامہ ہے جس کے قائل امام شافعی ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جب
کوئی حکم کسی شرط پر معلق ہو جس میں کسی مسئلہ کو کسی خاص وصف سے بیان کیا گیا ہو تو شرط اور وصف جب دونوں متعلق ہو جائیں
تو حکم بھی متعلق ہو جائیگا اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا کہ آزاد مسلمان کے لئے ان باتیں کہ وہ باندی سے نکاح کرے
جب کہ اس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر قدرت نہیں ہو تو باندی سے نکاح کا رواج ہو تو
صرف مسلمان باندی سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کریم نے جب حکم بیان فرمایا تو عدم استطاعت عورت کی صورت میں
نکاح نامہ کے جواز پر مشروط فرمایا مگر باندی کو نکاح ہونا چاہئے تھا قدرت کو شرط سے اور ایمان کو صفت کے ذریعہ بیان فرمایا
آیت یہ ہے وَمَنْ لَّمْ يَسْتَفِضْ مِنْكُمْ فَطَوْلُكُمْ يَنْكُحُ الْفَاحِشَاتِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْسِدُونَ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَبْلِ الْوَعْدِ أُولَئِكَ
تفسیر مجیدہ :۔ جس کو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو اس کو نوشہری سے نکاح کرنا امام شافعی کے نزدیک
حرام ہے اور امام ابو حنیفہ کے مذہب میں اگر وہ عورت ہی ہے ایسے ہی صحت نکاح کیے تو وہی کہ مسلمان ہو یا کافر طہر کے نزدیک
مزدوری، وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک افضل ہے اگر کتابیہ طہر کے لئے نکاح کرے گا تو وہ بھی حرام صاحب کے نزدیک جائز
ہے ہاں اگر کسی کے نکاح میں آزاد عورت ہو جس کو نوشہری سے نکاح کرنا صحت کے نزدیک حرام ہے اگر امام مالک
دعا کرے کہ وقت اس کو بائز کیجئے میں ۔

وَحَاصِلُهُ أَنَّ أَحَقَّ الْأَوْصَافِ بِالْشَّرْطِ وَالْعَتَبَةِ الْعَقْلِيَّةِ بِالشَّمْطِ عَامِلًا فِي مَنَعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ
وَلِذَلِكَ بَطُلَ تَعْيِينُ الظَّلَافِ وَالْعَنَاقِ بِالسَّبَبِ وَجَوَازُ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْخُذْيَةِ لِأَنَّ الْوَجُوبَ
حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوَجُوبُ الْأَدَاءِ مَتَلَاخِ شَرِطِ الْعَنَاقِ وَالْمَالِ يَحْتَمِلُ الْفَضْلَ
بَيْنَ وَجُوبِهِ وَوَجُوبِ إِدَائِهِ أَمَّا الذِّهْنُ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَضْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَنْقُصِ الْوَجُوبُ

ترجمہ یہ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شرط فعل جسے وصف کو شرط کے ساتھ ملائی گیا ہے اور شرط کے اوپر معلق
کرنے کو حکم کے رد کیجے میں عامل ہونا ہے نہ کہ سبب کے اور اسی وجہ سے انہوں نے طلاق اور نفقہ کو ملک پر معلق
کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور اور عاقبت ہونے سے پہلے مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی تو صحیح قرار دیا ہے اس
لئے کہ انی اصل کے مطابق وجوب سبب حاصل ہو جاتا ہے اور وجوب ادار سبب سے منحصر ہو جاتا ہے شرط کے
پائے جانے تک اور واجب مافی الفضل کا احتمال رہتا ہے نفس وجوب اور وجوب ادار کے درمیان ہر حال

وہب بدنی وہ فیصل کا احتمال نہیں رکھتا پس جب ارادہ مؤخر ہو گئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تفسیر: یہاں مصنف فرماتے ہیں کہ اہم شاخیں کے اس فرمان کا حاصل دو باتیں ہیں: پہلی انہوں نے وصف کو شرط کا درجہ دیا ہے یعنی جس طرح انتشار شرط سے حکم کا انتشار ہوتا ہے ایسے ہی انتفا سے وصف سے بھی حکم کا انتشار ہوتا ہے۔ اہم شاخیں فرماتے ہیں کہ جس طرح کہ وہ سمجھا جھٹ کے گڑے میں لگا ہوا ہے اور مثال اس کو گڑے میں دس رہا ہے اگرچہ گڑے کی طرح سے اس کا نقل (وجہ) ختم نہیں ہو گیا کہ اگر گڑے سے حکم کو (گڑے کو) رد کیا ہے سبب (نقل) کو نہیں۔ اسی طرح انھوں سمجھا کہ تعلیق بالشرط بالعلم ہے مانع انتفا و سبب نہیں ہے چارے نزدیک تعلیق مانع انتفا و سبب ہے، اب مانع نزدیک کو مقررہ ہوئے وان بزرگات کو نقل کیا گیا ہے (مثال اول) انہوں نے کہا کہ جب کسی اجنبی عورت یا کسی اجنبی کے غلام سے کہا گیا کہ ان تکھک فانت طاق، یا ان ملکک فانت مصر، تو چونکہ اس تعلیق نے سبب کے انتفا کو نہیں رد کیا بلکہ صرف حکم کو رد کیا اور انتفا و سبب کا یہاں محلی نہیں کیونکہ دونوں اجنبی ہیں اس لئے یہ حکام منہو ہوگا اور چارے نزدیک چونکہ تعلیق سبب کے انتفا کو رد کرتی ہے بلکہ سبب شرط بالی جائزگی میں وقت سبب کا انتفا ہو کر حکم کا ثبوت ہوتا ہے تو انتفا و سبب کے وقت محل رد کار ہوگا اس لئے یہ حکام منہو ہوگا بلکہ سبب اس سے نکات کر گیا حکام کو خرید یا غلام کو طلاق واقع ہوئی ہو تو ان کا رد ہوگا مثال دوم انہوں نے لکھا کہ کسی کو جسے دشمنی ہے کسی کو کہ انتفا ہو گیا کسی کو کفارہ ہے اور حین شرط وجوب کفارہ ہے اور اصول یہ ہے کہ بعد انتفا و سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہو، کرتی ہے جیسے وہ شخص جس کے پاس ہتھیار نصاب مال موجود ہے لیکن انھی مولائی غول نہیں ہوا تو سبب وجوب (امالی نصاب) موجود ہے لہذا اگر مولائی غول سے وہ زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے اسی طرح اگر مال غنیمت سے پہلے کفارہ کیس ادا کر دے تو درست ہے لیکن احکام کے یہاں ضروری ہے کہ کفارہ مال کے ذریعہ سے ادا کیا جائے یعنی اسی مال سے یا طعام وغیرہ سے در در روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا قبل الحث ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب مان کے اندر نفس وجوب اور وجوب اوار کے درمیان انفصال ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی سامان خریدا اور شرط کر لی کہ جیسے دو ماہ کے بعد بیس لگے تو شخص کا نفس وجوب سے ثابت ہو گیا اور وجوب اوار دو ماہ کے بعد ہو گا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ واجب مان ہی نفس وجوب اور وجوب اوار کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ رہا واجب بدلے تو اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب اوار کے درمیان فصل نہیں ہوتا۔ یعنی واجب بدلے کا نفس وجوب ہی وجوب اوار ہے۔ ایسے کے خلاف معلوم انسان ہیں اور یہی حال روزہ ہے۔ تو روزہ اور روزہ کا وجوب ہی وجوب اوار ہے واجب مان کے اندر وجوب اوار کا ہونا بدلتا اصل وجوب کے عدم کو مستلزم ہے۔

سبق نمبر ۲۰

پہلے کہ باہر طور خمید کے عرض کرتا ہوں حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے جو بات سنی گئی ہے وہ پانچ مقامات سے مرکب ہے علامہ محمد ادریؒ انہوں نے

شرح الخوض فی وصف درجہ حسائی

وصف و مشرق کے ساتھ لائق کیا ہے، مگر یہ سبب نہیں، انہوں نے کہا ہے کہ تعلیق بالشرع و بطع حکم ہے یا بتیغ العقاب سبب نہیں ہے (مقدمہ تا مشرق) ملک کے اوپر طلاق و رفق تو کو معلوم کرنا، اصل ہے، مگر مقدمہ البعد حادث جو نہ سے پہلے انہوں نے مانگے، ذریعہ عقاب و کراہی کو جو نہ فرار دیا ہے، مع مقدمہ خامسہ، انہوں نے واجب المال و واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے، جو نہ نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں جن میں سے ہر ایک کی تردید ضروری ہے تو مصنف نے اس میں سے ہر ایک کی تردید کر کے مقدمہ اولیٰ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وَأَنَّا نَقُولُ بِأَنَّ أَقْصَىٰ دَرَجَاتِ الْوَصْفِ إِذَا كَانَ مُؤْتَمِرًا أَنْ يَكُونَ عِلَّةً لِّخُلُوكِهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
أَلَا أُنَبِّئُكَ أَنَّ السَّاعِرَ لَا يُلْقِي السَّحَابَ إِلَّا غَافِلًا

ترجمہ یہ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات کا پہلی جگہ وہ مؤثر ہو، ہے کہ وہ حکم کی علت جو صیغہ کا اثر تھا، لی کے قول الازانی والاسواق میں اور نیز کسی اختلاف کے نفی کے، نہ درجہ کا کوئی اثر نہیں ہے۔

تفسیر مجید، جناب حضرت امام شافعیؒ، آپ نے وصف کو حد قرار دیکر اختلاف و وصف کی وجہ سے حکم کے انتفاء کا ثبوت فرمایا ہے، مگر یہاں آپ نے ارشاد دہر و طرح سے کلام ہے، علم و وصف مطلقاً شرط کے معنی میں ہو، یہ خلاف اصول ہے، مگر اختلاف و وصف حکم کے انتفاء کو ہمیشہ مستلزم جو جائے یہ بات بھی خلاف اصول ہے۔

بکہ وصف کے ہیں درجات ہیں علم و وصف بھی اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود و عدم برزخ ہوتا ہے جیسے فرماں باری ہے، وَأَنَّا نَقُولُ إِنَّهُ لَنَبِيُّ رَبِّكَ يُرْسِلُ السَّحَابَ بِإِذْنِهِ لِيُذْهِبَ غَمًّا مِّنَ النَّاسِ وَبَارِكًا فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَجُلَّةً فِي السَّمَاوَاتِ لَا يُلْقِي السَّحَابَ إِلَّا غَافِلًا، اس کے حوالہ سے جو مادت کے حقیقہ پر ارشاد فرمایا ہے، اور نہ اگر وہ خود ہم کی زیر قیادت نبوتی تو اس سے نکاح جائز ہوتا ہے، پھر تھا حالانکہ آپ اس کے حاکم نہیں ہیں، بلکہ جو اس کا مزار حکم کے ساتھ دخول و عدم دخول پر ہے، علم و وصف بھی شرع کے معنی میں ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے جس سے وہ مقرر نہیں ہوتا، مسئلہ اس مسئلہ کو کیا ہے، علم اور وصف بھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے ارشاد و الازانی نا جعفر و اور جیسے الازانی و اساتذہ نقل و نقل، اس لئے کہ وصف زمانا و برحقہ تھا و وجوب مد اور وجوب قطع کے اثر مؤثر ہے، اس لئے کہ حکم جب اہم مشق پر واجب ہو، مگر اس اشتقاق (مبدأ) میں حکم کی علت ہو، کرتا ہے۔

اور اصول یہ ہے کہ معلوم و امر کی علیٰ خلاف ہو سکتی ہیں، تو اس کا مدد پر مقرر ہوا کہ جب تک معلول کا علت کے ساتھ اختصاص ثابت نہ ہو، جب تک علت کا انتفاء معلول کے منتفی ہوئے یہ دلالت نہیں کرے گا۔ تو حضرت والا، جب وصف کعب سے فرمایا، اور وجود و عدم یعنی علت کے انتفاء سے علم کا انتفاء لازم نہیں آتا، تو جو اوسط و اخص و شرط و وصف ہیں، ان کا انتفاء حکم کے انتفاء پر کیسے دلالت کرے گا، خلاصہ کلام جو آپ نے مقدمہ اولیٰ میں وصف کو شرط کے لائق کیا ہے، تقریباً غور سے اس کو بطلان معلوم ہو گیا۔

تو یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی مطلق کر میں اپنی بیوی کو طلاق نہیں دوں گا پھر اس نے اپنا رجعت الدار نہانت طلاق بولا تو آپ کے قول کے مطابق یہاں طلاق واقعی ہوئی پانچے کیونکہ اس نے طلاق دیدی یعنی سبب طلاق یعنی اس کا لفظ: نہانت طلاق کنیا یا گواہی دیا کہ جب یہ پایا گیا تو پہلی کہیں میں وہ سنا ہے ہوگا اور وہی یہ طلاق پڑے گی مگر اتفاق سے آپ میں اس کے غاک نہیں اور آپ بھی فرماتے ہیں کہ طلاق واقعی ہوئی اور آپ کی یہ بات اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب وہ غاک کو رافع سبب مان لیں۔

شواہد کی کتاب: ابوہریرہ اور اسہدیب وراہلخص میں یہ جزیرہ مذکور ہے کہ اگر شوہر نے کہا انا طلقک ثابت طاق، پھر اس نے کہا ان دخلت الدار فانس طلاق تو کچھ رافع ہوگا اس لئے کہ یہ تطلیق نہیں ہے، یہ اہم شواہد ہیں بربرہرست انرا ہے۔

وَمَا يَخْلُفُ فِيهِ وَالتَّوْحِيدُ فِي الْبَيْعِ كَانَ الْخِيَارَ دَسْلَ عَلَى الْمَلِكِ دُونَ السَّبَبِ وَلِذَا لَوْ خَلَفَ كَالْبَيْعِ
فَبَاعَ بَشَرًا لَمْ يَخْلُفْ

ترجمہ: اگر یہ بیعت میں خیار شرط کے خلاف ہے اس لئے کہ خیار حکم بردار میں ہے نہ کہ سبب پر اور اس وجہ سے اگر اس نے قسم کھائی کہ میں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچ دیا تو عات ہو جائے گا۔

تفسیر: یہ امام شافعی کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے انہوں نے فرمایا کہ دیکھو بیچ کے اندر خیار کی شرط لگا کر بیچے کو بیع منقذہ ہو جاتی ہے مگر ہم اس کے حکم کا لفظ نہیں ہر معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب اور اس کا جواب دیا کہ ہاں یہ کہ اندر خیار شرط میں واقع خیار شرط، نقد و مسکن سے ملتا ہے نہ کہ انعقاد سبب سے لیکن آپ کا ایک کو دوسرے پر نیاں کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق و غاتی وہ از قبیل استقاطات میں وارد ہیں از قبیل تنبیہات، قسم اول تعلیقات کو قبول کرتی ہے اور ثمراتی میں تعلیق ہوا اور قمار ہے اس سے فرمایا گیا کہ ایسی بیعت منع ہے جس میں کوئی شرط لگائی جائے۔

نیاں کا انعقاد کو یہ تھا کہ میں کوئی شرط نہ سبب میں اور نہ حکم میں مگر خیار ضرر خلاف قیاس لوگوں کو نہیں اور خسار سے بچانے کے لئے ضرر سے ثابت ہے پھر اس شرط کو مانع سبب کہنے کی تو کوئی گنجائش نہ تھی نہ ہوا اس کو حکم بردار اصل، مگر پھر اہذا اس سے آپ کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ خیار شرط مانع سبب نہیں اس کی ایک واضح دلیل یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیچ نہیں کروں گا اور شرط خیار کے ساتھ اس نے بیچ کر تو عات ہو جائے گا کیونکہ یہ بیعت منقذہ ہو چکی ہے صرف نقد و حکم بانی ہے۔

وَأَذَانُكَ أَنَّ التَّعْلِيلَ مَقْرُونٌ فِي السَّبَبِ بِإِذْنِ الْإِمَامِ إِلَى نَوَافِلِ وَجُودِ الشَّرْطِ لَا فِي أَحْكَامِهِ مَعَ تَعْلِيلِهِ

الطلاق والعتاق بالملک والکفر بالمال قبل النجس .

ترجمہ

اور عیب پر بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق سبب کے اندر تصرف ہے عیب کو معدوم کرنے کے ساتھ وجود شرط کے زمانہ تک نہ کہ سبب کے احکام میں تو صحیح ہو گیا طلاق اور عتاق کو ملک پر عتاق کرنا اور عتاق سے پہلے کفر یا ایمان باطل ہو گئی ہے ۔

تشریح

یہاں سے مقدمہ نکالو اور واقعہ کی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے گذشتہ فقرہ پر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق بالشرط کا کام یہ ہے کہ جب تک شرط پائی جائے سبب ہی معدوم ہے تو تعلیق کا کام سبب کے احکام میں تصرف کو تاہیں بلکہ صرف سبب کو معدوم کر دینا شرط کا کام ہے تو امام شافعی کا مقدمہ نکالو اور واقعہ موجود باطل ہو گئے یعنی ملک کے اوپر طلاق و عتاق کو مسلک کرنا صحیح ہو گیا ۔ اور عتاق سے پہلے مال کے ذریعہ کفایت نہیں اور اگر بنا باطل ہو گیا ، اسلئے امام شافعی کا عیب کو عتاق کا سبب کہنا بے ٹکی بات ہے بلکہ عیب کا انعقاد برکے لئے ہوتا ہے یعنی قسم پوری کرنے کے لئے عیب کا انعقاد ہونا ہے ۔

وَقَوْلُهُ مِلْكَيْنِ الْمَالِي وَالْمِلْكَيْنِ سَاوٍ لَّانِ حَقَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْمَالِ فَعَلَّ الْأَدَاءُ وَابْتِغَاءُ الْغَنَاءِ وَانْهَاءُ الْقَصْدِ عَنِ الْعَالِي فِي حَقِّهِ الدَّيْنِ

ترجمہ

اور شافعی کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان مقدم ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا حق فعلی ادا ہے اور مال ادا پہلے کا اور زور دہریم اور میں مال حقوق العباد میں مقصود ہونا ہے فقہ کبار امام شافعی کے مقدمہ خاصہ کی تردید ہے جو انہوں نے واجب مالی اور واجب بدنی کے درمیان فرق کیا ہے یہ فرق کدھم ہے کہ مالی میں نصیب واجب اور واجب ادا کے درمیان فصل ہوتا ہے اور بدنی کے اندر نہیں ہوتا ۔

بلکہ واجب مالی ہو یا بدنی اللہ تعالیٰ کو مال مطلوب نہیں بلکہ فعل ادا مطلوب ہے وہ دوسری بات ہے کہ واجب مالی میں مال ادا پر فعل کا ذریعہ ہے مگر طوق کے اندر مقصود فعل ادا ہے نہ کہ نفس مال تو پھر امام شافعی کا یہ فرق کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر نفس النجس لغیر المال کے ہونا کا قائل ہونا کدھم ہے ۔ کیونکہ نفس واجب اور واجب دار کے درمیان فرق حقوق عباد میں ہوتا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی حیثیت کیوں کہ حق اللہ میں فعل ادا مقرب ہے اور کدھہ حقوق اللہ میں سے ہے ۔ اور حقوق العباد میں نفس مقرب نہیں بلکہ مال مقرب ہے جیسے ادا کا ذریعہ واسطہ مقرب ہے اور اس کی طرح اگر کسی نے میرے ایمان حق وصول کر لیا نیز اس کی ادا پہلے کی چونکہ برائے مال مقرب ہے جو حاصل ہو گیا تو اس کا حق وصول ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے میری عیت کی وصیت کے مال سے لیا جاتا ہے اگرچہ فعل مقرب معدوم ہے اور حقوق العباد کے اندر اگر فعل آتا ہے تو وہ بالیقین آتا ہے ورنہ مقصود اصلی مال ہے جیسے درزی کو اجیر کرنا یا کپڑا بیچنے کے لئے تو یہاں فعل مطلوب ہے مگر یہ بالیقین ہے ، ہر حال نصیب واجب

اور جو بے ارادہ کرے وہ ایمانِ نقص والا ہے۔ ان کا کہ حقوق العباد میں عمل ملتا ہے نہ کہ حقوق اللہ میں اور کفارہ حقوقِ سر میں سے ہے۔ لیکن امام شافعی کا فرق مذکور کلام ہے۔

تعلیق مآء : جس پوری فکھر کا حاصل ادا نام شافعی کی تفسیر کو بطور کس کے ایک ترمیم کرنا ہے اور انہیں یہ بتانا ہے کہ واجب بدائی کے اندر بھی سبب اور وجہ ہوا۔ کے درمیان فعلی ہونا ہے یہاں کہ سوم صاف ہے غائب ہے اور وہاں تفسیر الخلف ہوا کہ کفر کا سبب تو وہ مآء اور بدائی دونوں میں جائز ہیں ہے یہ تو کفر بھی سبب کا باعث نہیں ہوا اور اسکی اصلاح کثیرہ غلوئی کے حاشیہ میں مذکور ہیں ۔

سبق نمبر ۲۱

وَمِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْبَطْلَانَ مَعْمُورٌ عَلَى الْبَقِيَّةِ
وَأَنَّ كَمَا نَأْتِي بِهِ وَنَكُونُ مِثْلَ كِفَارَةٍ تَعْمَلُ وَسَائِرُ الْكِفَارَاتِ لَأَنَّ قِيْلَ لَا مَنَافَةَ

[illegible]

ترجمہ اور زبرد و جہ فاسدہ کے وہ ہے جو اجماع شافعی نے فرمایا کہ حلق عقیدہ پر محمول ہوگا اگر یہ وہ دونوں و اہل حق (عقیدہ) و دو مکتوں کے اندر ہوں جیسے کفارہ قتل اور تمام کفالات میں لگے گیا ایمان کی تیرہ وصف کا زیادہ ہے جو شرط کے قائم مقام ہے تو شرط کا عدم مخصوص عقیدہ اور کفالات میں سے اپنی نظر میں عرک کی نفی کو واجب کر دے گا۔ مسئلہ کہ کفالات میں واجب واحد ہے اور ہر ایک حلق عقیدہ پر محمول ہوگا اگر یہ وہ دونوں جیسے حادثہ کے اندر ہوں ان کے بعد کہ وہ دونوں و مکتوں کے اندر ہوں ان دونوں پر مل کے ممکن ہوتے کی وجہ سے اور عقیدہ اور کفالات نے فرمایا میں مخصوص کے بارے میں جس نے اس صورت سے جماع کیا جس سے اس نے خیابار کیا ہے روزہ کے درمیان میں زنا کو قصہ بارانہ بھولی کر کہ وہ از سر نو روزے رکھ لے گا اور اگر اس سے جماع کیا الطعام کے درمیان تو اسے مستحب نہیں کہ وہ اس نے کہ جماع سے عافی کرنے کی شرط جماع پر مقدم کرنے کی شرط کی ضروریات میں سے ہے اور تقدیم اتفاق و وجہ میں یہ بھی علیہ ہے نہ کہ الطعام کے اندر ۔

کشتی | دھواں فاسد دہی سے یہ تیسری دم فاسد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باہر مٹی جی فرماتے ہیں کہ اگر فاسد دھواں کے اندر ایک ٹکڑے کو مقید ہے اور کسی نہ مطلق ہے تو مطلق عقیدہ پر محمول کرنے کے کا عائد ایک ہو یا آٹھ الگ ہو کیونکہ وہ صف شرکاء کے درمیان ہے جس کا استناد حکم کے استعارہ پر دلالت کرتا ہے خواہ وہ صفوں میں

ظہر ہوئے پھر عیسویں صبح ہو۔ مینا بخورنے فرمایا کہ کھانے سے سب پر رہی۔ خود دیکھ رہی تھی کہ عمارت ظہار اور کفار کا یہ عیسویں ہو۔ اس لئے کہ سب کا مقصد ایک ہے یعنی ستر اور کفارہ قتل کو بیان کرتے ہوئے غلام سے انکار ممکن ہونے کی قید لگانا کی گئی ہے ارشاد ہادی ہے: ﴿فہو ذہبہ مؤمنینہ﴾ اور کفارہ ظہار میں اور کفارہ عین میں حکم مطلق ہے، وہاں عین ہونے کی قید نہ لگائی گئی ہے، منکرۃ عدۃ مذکورہ کی وجہ سے کفارہ ظہار اور کفارہ عین کے اندر بھی ایمان کی شرط محفوظ ہوئی، اور یہ دونوں سے انکار بھی غلام کا ممکن ہونا ضروری ہو گا۔

اور عمر یہ کہے ہیں کہ اگر مطلق اور مقید پر ایک ایک عمل لگے تو مفسق کو مقید پر معمول نہیں کیا جائے گا، عا دۃً ایک مجرم یا ظالم ایک عظیم مجرم کو دوسرے چاہیں، بالکل ممکن ہو۔ نیز انصاف طریق سے اس منہاج کے بارے میں فرمایا جس نے روزہ رکھنے والے اس بڑی سے جس کا کرنا جس سے تمہارا کیا ہے تو سنیات کر کے کا کیونکہ میں قبل ان تو نہ کی قیدگی ہوئی ہے۔ نیز اس جماعت سے روزہ فاسد ہو گا یعنی جاسا نہت میں کی ہو۔ دن میں مجبور کرنا ہو، اور اگر احکام کے اندر اس کے حرام کر دے تو مستحق فہم کرے گا۔ کیونکہ عدم میں نہیں کیا تھا اس کا قید میں ہے تو وہ دیکھ ہے عظیم سنگ۔ تک ہے اس سے کفایت تمہارا میں کچھ ہم ہیں۔ ہر احکام کے عیام کے احکام۔ ہنسنے و نول کے اندر میں تسلسل سے اس کی قید ہے اور آخر کے میں ہیں۔ ہذا مطلق کو مقید پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کلام شریعہ الاحکام اور جہالت سے جو کہنا چاہتے ہیں کہ جماعت سے فاعل کی روزہ کی شرط ہے کیونکہ یہاں روشاد باری ہے فیہ ہنسنے کی جہالت میں فاعل ان تھا تا تو بہت، اس بات پر دل ہے کہ روزہ میں تعہد کی شرط ہے اور تقدیم کے لئے ضروری ہے کہ دوروں کو جماعت سے خارج رکھا جائے اس لئے کہ بغیر ان کے تقدیم کا محور کو سنے کا ضعف کے اس منہاج کو اس جہالت سے یہ نہ کہ سے باخاظر دیگر جماعت سے اعلا رکھیں ضروری ہے اس لئے کہ اعلا تقدیم کی شرط ہے۔

وكذلك إذا دخل الأطلاق والتفريق في السبب بحري كل واحد منهما على سبب كما قلنا في صدقة الفطر أنه يجب إذاؤها عن العبد ككافر بالدين المطلق باسم السيد وعن العبد المسلم بالنسبة مقتضى الإسلام لأنه لا من أحسن في الأسباب فوجب الجمع.

ترجمہ: ۱۱۔ ایسی ہی (مطلق) تہذیب پر محمول نہیں کیا جائے گا، جبکہ اطراف و تحصیل مہذب کے اندر غلامی اور کفر کا
 ان میں سے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا جو مسلمانوں نے کہا ہے حدائقِ مہذب کے بارے میں کہ اس
 دنیا کا ایک واجب ہے سب کافر کے سبب اس نیکو کی وجہ سے جو حکمِ خدا کے ساتھ معلق ہے اور جرم کے سبب اس
 نعمتی و عبرت جو احکام کے ساتھ عقیدہ ہے اس لئے کہ اسباب کے اندر مزاحمت نہیں ہے تو جہنم کا واجب ہے
 یہ بات خواہ کچھ کہنے سے جانی پہچانی ہے کہ حدائقِ مہذب کا سبب درودِ راس ہے یعنی وہ راس جس
 کی دوخت کی صفت کا ذکر درودِ راس کے اور اس کے اور روایات رکھتے ہیں تو اس میں خود آردی کا



انہیں بھی داخل ہے اور اولاد صفار داخل ہیں اور اس کے تمام وغیرہ کیونکہ ان سب محمول پر جہاں سے کہیں اور بدولت حاصل ہے تو نقد بھی اسی کے ذمہ ہے پوری اس سے قارج ہے کیونکہ اگر یہ نقد واجب سے منگرویت مفقود ہے۔ ہر حال سب وجود رکھتا ہے اسی وجہ سے اس صدق کو صدقہ انرا اسی بھی کہا جاتا ہے سب یہ تفصیل میں نہیں ہوگی وہ اب سمجھئے کہ جس طرح حکم کے اندر مطلق کو مستند محمول نہیں کیا جاتا ایسے ہی اگر مطلق اور مقید کا تعلق اسباب سے ہو سب بھی مطلق کو مستند پر محمول نہیں کیا جاتا کیونکہ سب کے تحقق سے پہلے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں جیسے حکم ایک حکم ہے اس کے بہت سارے اسباب ہیں مثلاً مشہور، بہت، ارث وغیرہ۔ لیکن سب کا سب تحقق ہوا تو ان میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوگا اگر مشہور کی وجہ سے سب کا ثبوت ہوا ہے تو پھر بہت اور ارث سے ہوگا غلط کام تحقق سبب سے پہلے ہی سبیل الباعث ہوا ایک کے اندر سبب بننے کا احتمال ہے اور ہر ایک کی وجہ سے ملک کا ثبوت ہو سکتا ہے مگر سبب کے تحقق کے بعد یہ بات ظاہر ہوگی کہ ان میں سے فقط کسی ایک کی وجہ سے اس کا ثبوت ہوا ہے۔

تو جب یہ معلوم ہو یا کہ اسباب میں تاخیر نہیں ہے بلکہ اسباب فقہ کا ذمہ سبب واحد کے لئے ہو سکتا ہے تو صدقہ فقہ کے واسطے میں ایک حدیث میں مطلقہ یہ حکم ہے کہ غلام و سہری کی جانب سے دائرہ اور دوسری میں حکمت وہ حکم جو مسنون ہو تو اول مطلق اور ثانی مقید مگر مطلق کو مطلق رکھیں گے و مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق غلام بھی سبب ہے۔ اور عبد مسلم بھی سبب ہے اور مقید کا تاخیر فقط عبد مسلم کی اولیت کو بہانہ کرنا ہے یہی حدیث۔ اؤں میں کل حدود عبد صلیب و کعبہ نصف صاع مومن اور صاعین نوافلہ از زکوی و زکوٰۃ اور اس میں مسلم کی قید نہیں ہے۔

دوسری حدیث... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں زکوٰۃ الخفیہ میں رمضان علی انہیں صاع غنم تسر اور صاع غنم صیر علی کل حوزہ عبد و ذکر و ارضی من الشہین۔ اس میں مسلم کی قید لگی ہوئی ہے۔ تو جب کسی واحد کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں تو ان کو ذمہ مطلق سبب قرار دینا چاہئے گا۔ اور مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یہ دونوں نفس کے درمیان ہیں و تعلیق کی صورت ہے، کہ اگر ایک خود کو مستند پر محمول ہوئے ہر ایک پر محمول کیا جائے۔ تنسیب ہذا۔ ہاں اگر حکم واحد میں اور حادثہ واحد میں البتہ ہو تو پھر عارضہ نزدیک بھی مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا جیسے گذارہ فکین میں روزہ کے مارے میں تو فرمایا۔ فقہائے ملتہ انام میں میں تنزیل کی قید نہیں ہے۔ اور اسی مسودہ کی قرأت میں فقہاء ملتہ انام ملتہ انات۔ یہاں پر بار بار مجبوری مشافہہ کی ہے ورنہ حکم واحد کا دو تنہا و صفوں سے انصاف لازماً ہے کہ اگر جہاں ہے بعد از مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور خاتمہ صیر ضروری ہوگا۔ اور ان مسودہ کی قرأت سند پر ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ نیز کلام صیر میں جہاں سبب مذکور ہے وہاں روایت میں شہرین کے بعد تنزیل یعنی کی قید ہے اور ایک میں نہیں ہے اور حادثہ اور حکم ایک ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔

موجب الحج کے اور انوکھی کے ماحشہ میں ایک اعتراض اور اس کا نفیس جواب مذکور ہے۔

وَهُوَ نَظَرٌ بِإِصْبَاقِ أَنَّ التَّعْلِيقَ بِالشَّرْطِ لَا يُجِيبُ التَّغَيُّرَ عِنْدَ عَدَمِهِ فَهَذَا الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ
وَجُودِ كَالْمَعْلُوقِ وَمُزْجِيًّا لِأَنَّ الْأَرَادَةَ وَالْمَعْلُوقَ مِمَّا لَا يَنْبَغِي وَجُودُ وَاقِفٌ وَجُودُهُ فَهُوَ
مَعْلُوقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُتَعَلِّقٌ وَجُودُهُ بِالشَّرْطِ وَمُزْجِيًّا عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مُعَدٌّ وَمُتَعَلِّقٌ
بِالْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ كَانَ مُعْتَمِلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَّسِفْ بِالْعَدَمِ فَهَذَا مُعْتَمِلًا لِلْوُجُودِ

بطریقین

ترجمہ

اور یہ مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا اس کی نظیر ہے جو باقی میں گم ہو چکا ہے کہ تعلیق بشرط حکم کی نفی
کو واجب نہیں کرتی شروع کے عدم کے وقت کو ہو جائے گا حکم و اصدائے وجود سے پہلے مطلق اور
اس لئے کہ ارسال و تعلق دونوں کے اعتبار سے مثال ہیں اور ہر حال اس حکم کے وجود سے پہلے پس وہ مطلق
بشرط ہے یعنی ایسا عدم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے اور شرط سے مطلق ہے ایسا ایسا عدم ہے جو شرط سے
پہلے وجود کا محمول ہے اور عدم اصل وجود کا محمول ہے اور اس عدم میں تبدیل نہ ہوگی تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا
محتمل ہوگا۔

تشریح

یہاں سے مصنف سبب اور تعلیق بالشرع کے درمیان ایک طرح کو مشابہت بیان کرتے ہیں جو
کو طلاق اس طرح بیان کی جا سکتی ہے کہ اس سے کہا جائے کہ وقت و علت لہذا نہ انت خلاص اس کو
طلاق تعلق کہا جاتا ہے اور انت طلاق تکرر مطلق دہائی ہے کہ طلاق تکرر کیا کہ جاتا ہے جو یا دونوں اپنی
ذہنیت کے مطابق طلاق کے سبب سے لیکن جب طلاق کا وقوع ہوگا تو ان دونوں میں سے کسی ایک سے ہوگا لیکن
حکم مذکور پہ تعلق و وجود سے پہلے تعلق و ارسال دونوں کا احتمال رکھنا ہے البتہ وجود کے اعتبار سے تعلق و
ارسال میں منافات ہے لیکن اگر تو شرط طلاق تعلق سے ہوگا تو پھر ارسال سے ہوگا اور اگر ارسال سے ہوگا تو پھر تعلق سے
ہوگا لیکن حکم کے اندر تعلق سے کچھ وجود ہے جس کو عدم اس سے تعبیر کیا گیا ہے اس حکم کے نہ ارسال و تعلق دونوں
کے درمیان ہائے جائے کا احتمال ہے اور یہ احتمال تعلیق کے بعد وجود حکم سے پہلے بھی برقرار ہے یعنی ممکن کا وجود
شرط کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے اور ممکن کا وجود وجود سے پہلے طلاق تفسیر کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یہی عدم اصل
کے بعد تعلق کے بعد بھی دونوں طریقوں پر پائے جائے کا احتمال موجود رہتا ہے۔ مصنف اس فقرے سے یہ
کہنا چاہتے ہیں کہ جیسے تعلق و ارسال میں یہ بات ہے کہ حکم کا وجود دونوں سے پہلے کا احتمال ہے علی سبیل ایزدیت
اسی طرح طلاق و تعدید میں بھی یہ احتمال ہے کہ حکم کا ثبوت مطلق سے ہو جائے البتہ یہ جو جائے کہ ہر حال دونوں
سبب ہیں تو علی سبیل ایزدیت دونوں سے ثبوت حکم کا احتمال ہے البتہ حکم و اصدائے وقت دونوں سے ثابت ہو
رہے ہیں جیسے ارسال و تعلق میں۔

یہ خبر ایسی ہیں جہاں عام کراس کے سبب کے ساتھ خاص یا جانا ہے۔ مثلاً عام مستقل ہر جیسے غلی اور غم کران۔ دونوں کے اندر انوار کلام کا جواب بننے کی صاحبیت ہے مگر جہاں میں کلام کے جواب میں ان دو وقوع ہوگا تو یہ دونوں اسی کے ساتھ خاص ہونگے اور ان کو کلام بہرہ شمار میں کیا جائے گا۔ مثلاً کسی نے کہا اکابر علیہ السلام درہم تو اس نے جواب میں کہا نعم، اسی نے کہا ایسے ہی علیہ السلام، درہم تو اس نے کہا نہیں، تو جو نہ ان کے اندر استقلال نہیں ہے اس لئے ان کو سبب کے ساتھ خاص مانا جائے گا۔ میں عام کو بلکہ قرار دے کر جس سے اور بہتر اور اپنے ما قبل کے ساتھ مرکب ہوا ہو ہے تو اس کو اپنے سبب کے ساتھ خاص قرار کیا جائے گا۔ جیسے رادی کا قول ہے سبہا رسولی، لیس اللہ علیہ وسلم فہو، ثواب یہاں مسجد، اس کے اور بار بار اعلیٰ ہونے کی وجہ سے بہتر اور کے درجہ میں ہے تو یہ بعد اسی سبب کے ساتھ مختص ہوگا جیسے الساری والسارۃ فافضلا میں اور درجہ بہتر اور انوار اعلیٰ میں، مگر عام کو یہ ہو کہ وہ مستحق کام ہو تو یہ جواب میں ہوگا، نہ سبب کے ساتھ مستحق ہوگا۔ مثلاً کسی نے زید سے کہا توبہ مستند کرو، اس نے کہا اگر میں توبہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق، تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہے لہذا اگر اس سے گھر چاکر توبہ کر لیا تو بیوی کو طلاق نہیں پڑے گی چونکہ سبب کا مقصود توبہ تھا جس کی اس کو دعوت دی گئی تھی، لیکن اگر بحیثیت جواب کی مقدار میں اضافہ کر کے، تو یہ توبہ زیادہ کرے تو توبہ اس کو جواب مختص پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو عام دیکھ کر اس نے توبہ کی اور یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا بلکہ اگر گھر پر توبہ کر لیا تو میری بیوی کو تین طلاق پڑے گی اور یہ توبہ کی اور یہ اپنے سبب کے لئے اس اور توبہ کو بیان کیا ہے اس لئے کہ اس میں اختلاف ہے، عام مانے، و شافعی اور زفر میں کو جواب پر محمول مگر اس کو سبب کے ساتھ خاص کر کے اس سے وہ غدار قرار دیتے ہیں جس کی جانب اس کو دعوت دی گئی تھی، قلیبہ، برقی اور غم میں مسجد اور انقدری عام کے مصلحتوں میں سے نہیں میں مگر نہ ان کو عام کہا گیا ہے چونکہ رجم اور توبہ وغیرہ جس سبب کے تحت وارد ہوئے ہیں اس کے لئے ہونے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور دوسرے کے لئے ہونے کی بھی، مگر بعض حضرات نے جواب دیا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد علی ہے۔

وَمِنْهَا مَا قَالَ بَقِيَهُمَا إِنَّ الْفَرَانَ فِي الْمَطْعَةِ يُوجِبُ الْفَرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ بَقِيَهُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْكُمُ إِذَا خَلَعَ ثِيَابَهُ عَلَى الْمَضِيقِ قَالُوا لَأَنَ الْعَطْفِ لِيَقْبِي الْمَشَارِكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِأَخِيَّتِهِ الْمُنَاقِصَةِ إِذَا خَلَعَ ثِيَابَهُ عَلَى الْمَضِيقِ وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الْمَشَارِكَةَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمُعَةِ الْمُنَاقِصَةِ لِأَنَّهُمَا يَخْلَعَانِ بَابِيَّةً فَإِذَا نَقَضَ نَفْسَهُ لَمْ تَوْجِبْ الشَّرِكَةَ إِلَّا فَمَا يَنْقُضُ الْهَيْبَ وَلِهَذَا أَقْلُنَا فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لَا مَرَأَتَهُ إِنْ دَخَلَتْ الدَّارَ فَاتَّبَعْتُ لَوْ وَعَدْتُ عَمَلِي عَمَلِي بِالشَّرْطِ لَا نَدَى فِي حَقِّ التَّعْلِيقِ قَسَمٌ

جز

[illegible]

تشریح

تشریح یہ درجہ غالب ہے۔ اسے آخری درجہ جاسمہ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ کتب و فہم کو ایک ساتھ جوڑ کر میان کیا جائے تو یہ سنائے گی کہ حاکمیت جو کہ ان دونوں کے درمیان علم کے اعتبار سے بھی جوڑ ہے جیسے حضرت امام کا فہم ہے۔ فقہاء المسلمون اور ان کے اولاد، یہاں ان کو ان کے ساتھ جوڑ کر بیان فرمایا ہے۔ لہذا ان دونوں کے درمیان ختم کے اندر بھی کچھ دو گنا اور گنا جائز کر جیسے جہ کے اوپر نماز فرمائی نہیں ہے ایسے ہی حج کے اوپر کوئی فرق نہیں۔

مسئلہ نہایت نزدیک بھی ہے کہ یہ بڑا بڑا نہیں ہے گرم کو احتکاف میں استدلال سے ہے اور ہم دوسری
انہی میں استدلال کرتے ہیں کہ مرثیہ میں آیات کے پھر بڑا نہیں ہے۔ اہم الگ ہے، خدا کرتے ہوئے کہا ہے کہ عطف
مذہب رکھ کر جانتا ہے اور میرے مذہب جلتا تھا کہ جلتا کہ عطف جوتا ہے اور دونوں جلتوں کا خیر میں مشترک ہوتا ہے
پس تم جلتا جلتا کہ عطف کہتا ہے تو وہاں جلتا کہ اشتراک تو جو ملے گا نہیں حکم کے اندر اشتراک مانا
جائے گا۔ تو انہوں نے کلام کے کلام میں عطف کو انصاف کے کلام میں عطف کے اوپر کیا ہے لیکن ہم نے اس کو
وجہ تافاسد میں سے غور کیا ہے کہ چونکہ تافاسد میں مشترک کی ضرورت ہے اس لئے وہ کلام کا محتاج ہے وہ کلام دوسرے
کلام کا محتاج نہیں ہے تو مشترک بھی نہ ہو سکتا گی۔ ہاں اگر کلام میں بھی یہ بات ہو جائے کہ وہ دوسٹر کلام کا کسی چیز
کی محتاج ہو۔ جہاں تک اشتراک ہے وہاں تک مشترک ثابت ہوگی مشترک میں شادی بیوی سے کہاں نہ عطف لازماً نسبت
طریقہ و جہ کی حریدہ و انہی جیسے کلام میں مشترک جلتا کہ میں جو ملے گی اور جو وصیت میں اولیٰ کا محتاج ہے تو اس
مسئلہ میں مشترک ثابت ہوگی اور کہا جائے گا کہ میں طریق محتاط کا حلقہ جو اس میں باشرط ہے ایسے ہی علامہ کی آزادی
میں عطف باشرط ہوگی۔ کیونکہ یہاں اولیٰ ثابت ہے کہ یہی تھا فلاں کے مشترک کا۔ اور وہوں میں عطف ہے سمجھ نہیں ہاں
مگر شریعت میں کہنا ان وقت اللہ عز و جل کی طرف سے ہاں تو یہاں کی ملاقا عطف کہیں ہے بلکہ شریعت کیونکہ
اگر اس کا قصد عطف ہو تو وہ درجہ کی شریعت ہاں نہ کہتا، جو اس وقت وہ وہ فاسد سے فساد کے بعد خاص کی بعض
نہایت و جہاں کہتے ہیں یعنی وہ کہ کیونکہ امور نقد کہ یہ حسب شریعت و اس سے انکار دیکھیں جس سے انصاف و
فلاں ہے۔

فصل فی الامر

سبق نمبر ۲۳

سَبَقَ مِنْ قَبْلِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ مِنَ الْقَسْرِ الْأَوَّلِ بِمَا ذَكَرْنَا مِنْ
الْأَقْسَامِ فَإِنَّ صَبْغَةَ الْأَوَّلِ بِفَتْحٍ مِمَّنْ تَصَارِفُ الْفَعْلَ وَتَبَعُ الْفَعْلَ حَاضِرٌ وَهُوَ طَلَبُ
الْفَعْلِ

ترجمہ: یہ فعل ہے اس کے بیان میں اور تقسیم اول کا قسم اول میں ہے کہ اس قسم میں سے مطلوبہ اگر کرے چاہے
لے کر صیغہ امر لفظ حاضر ہے فعل کے ذوال میں سے خود سے منی کے تے و تکیا کی ہے اور وہ طلب فعل ہے
نشریح: یعنی امر خود سے منی کا قبل سے ہے اس لئے کہ حاضر کے منی اس کے اوپر عمل طالع بر صاوت میں اس کی مرید
تفصیل نور الانوار میں لکری چکی ہے۔

وَمَوْجِبُهُ عَيْنُ الْمُعْجَرِ وَالْأَوَّلُ الْأَوَّلُ وَالْأَوَّلُ عَيْنُ الْخَطَرِ وَتَبَعُهُ نَسْوًا

ترجمہ: اور امر کا موجب معجز کے نزدیک لازم اور جو پہلے ہو کسی دلیل کی وجہ سے اور امر معاقت کے بعد
اور اس سے پہلے برابر ہے۔

نشریح: نور الانوار اور اس کے حاشیہ میں امر کا سوال منی کے لئے مستعمل ہوا آپ جان لے میں اگر مرے حقیقی منی
کیا ہے تو کیا چاہتی تھی جو آپ لازم ہے جب شک کوئی اب فریب نہ ہو کہ اس کو اس کے منی حقیقی سے بھروسہ
تو امر کو اس نے حقیقی منی پر قبول کیا جائے گا، اور جب کوئی طرفہ منی کے خلاف قائم ہو جائے تو علی حسب اللہ امر دوسرے منی
پر قبول کیا جائے گا۔

حقیقی شوق کا کہنا ہے کہ جب امر معاقت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا اور رد و جواب کے لئے ہوگا اور دلیل
میں یہ بات پیش کرتے ہیں، وادو ملحقہ قاصطہ و اعتراف سے جو چاہو گئے کہ کہ ان ارضی ناذر السلیع الا شہر الحسبہ
وعلقہ الشریعہ حیت و بعد توجہ میں کیا جواب ہوگا، تو ان کا تو یہ دیکھتے ہوئے معصفت فرمایا کہ ہر صورت امر کے منی
حقیقی موجب و لازم ہے خواہ حق کے بعد جو اس پہلے موجب سے حرارہ اثبات بت سے توجہ الیہ امر و معصفتی اور حکم
نہار کے نزدیک مترادف الفاظ ہیں۔

وَمَا مُوجِبُهُ فِي الْمَكَانِ بِأَوَّلِ الْخَطَرِ لِأَنَّ لَفْظًا لَا مَرَّ صِدْقًا أَخْتَصِمَتْ بِنَسَا هَا مِنْ طَلَبِ
الْعَمَلِ لَكِنَّ لَفْظَ الْفَعْلِ فَسَدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدْلُ

اور یہی وجہ ہے کہ اگر کارنامہ اور دستکار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لفظ امر ایک صیغہ ہے جس کو کتب

[illegible]

افریقا میں جالبس کے قول العا نماذا یا رسول اللہ صلاہ سے استدلال کرتے ہوئے حکمران کا جواب بتایا ہے اور اسام شافعی نے فرمایا کہ افریقہ کا عقرب جو بچکر ہے اثبات میں خصوص کا خاندہ دیتا ہے لیکن خصوص طرم کی فرما ہے تو اس میں قوم و بکر کا بھی احتیاج ہوا اور وقت فریضہ کا بھی عموم پر عمل آتا ہے۔

جب انام شفی کے نزدیک اہر میں احتمالِ نحر اہر ہے تو جب شہر میں رہی یوں سے کہ عقلِ نساک اور دو کی نیت کی
تو دو واقع ہو جائیگا اور چار سے نزدیک ایک واقع ہوگی اور نہ دو میں تعدد ہے جو جنسیت کے معانی ہے۔ پہلی دلیل
یہ ہے کہ عقلِ نساکی سے منقرعہ یعنی اصل میں عقلِ نساک ایک ہے اور نہ متعدد میں سے یہ منقرعہ ہے وہ اس عقل کی حقیقت
کا ایک فرد ہے اور فرد ہر دو کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ معلوم کو مقتضی ہونا اور نہ محتمل اور نہ وہب اور عقل میں فرق یہ ہے
کہ وہب از نیت کے ثابت ہوتا ہے اور عقل بفریت کے بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

وأولها قلنا في قول: الرجل لا يراى أبداً، فليس عليك أن تقع على الواحدية ولا تفعل معية السنين
فيه، لأنه من غير العادة، إلا أن تكون المرأة أمدة لأن ذلك جنس طلاقها فصار من طريق الحبس
واحداً

اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس قول میں اپنی بوجی سے کرتوائے کو حلاق دینے کے یہ ایک پروانچ ہوگا۔ اور اس میں دو کی نیت کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ یہ عداوت کی نیت ہے مگر یہ کہ حوریت بانڈی ہو اس کے لئے کہ یہ رد و حلاق اس کی حلاق محض ہے تو یہ لہو حلاق پانچوں کے طریقہ سے ایک ہو جائے گی۔

تشریح جب یہ بات ثابت ہو جائے کہ اگر تینہ احتمالہ تھوڑا ہے اور ذرا بڑھا کر کا تھا تو کرنا ہے بلکہ یہ متعدد کے
 اور جو میں سے جو سب سے ہے اور جس میں کو تو کھ کے حق و غلط اور اولیٰ خدا اور تقدیر میں مساوات ہے اس نے غصہ
 میں خود کا احتمال نہ ہو گا لیکن فرد ایک مصلحت ہو جائے اور ایک حق اور اعتباری خدا علاق کا فرد مصلحتی ایک ہے اور جس
 حق کا جو نہ کہ تینا ہے اس لئے میں کو طلاق غلط ہو گئی کہا جائے گا اور غصہ میں میں جث الجنس اولیٰ نہیں مراد ہو یا مستقل
 وہ نہایت سے نہیں ہے کا احتمال نہ ہو کہ میں اثر شوہر کی کچھ نیست ہو تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور اگر دو کی نیست
 ہو تب بھی ایک اور اگر تین کی نیست ہو تو تین واقع ہوتی ہیں اور اگر دو کی نیست ہو تو اعتبار کر لیا جائے تو یہ عدو ہے جس
 کا غصہ میں احتمال نہیں ہو تا باں اگر وہ جو کسی کی باندی ہو تو اس کے تین میں دو نہیں کا فرد ہو گئی ہے اب دو حقائق
 واقع ہوتی ہیں اگر عدو کی نیست سے سبب ملے غصہ کی نیست سے ۔

ثم لا يترك المطلق عن الوقت كالأمرياء لزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
والشأن المطلق لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا .

ترجمہ
تشریح

پھر ہر امر و وقت سے مطلق ہے جیسے زکوٰۃ کا حکم، اور مندرجہ فطر کا حکم، اور عشر اور نکاحات کا حکم اور رمضان کی قضاء کا حکم اور نذر مطلق ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق فی الفور ادا کر دیا کو واجب نہیں کرتے پھر ہر کی دو قسمیں ہیں مطلقہ و مقیدہ مطلق وہ ہے جس میں یہ قید نہ ہو کہ اس وقت میں اس کو ادا کرنا ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر اور نکاحات اور رمضان کی قضاء اور نذر مطلق یہ سب کے سب مطلق ہیں، تو ان میں وجوب علی الامر خفی ہے، علی الفور تو اگر ہم اس میں اختلاف ہے مگر معرفت مصنف نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہے کہ ان میں وجوب علی الامر خفی ہے اور تفصیل مقام آخر

سبق نمبر ۲۴

اور یہ دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید، مطلق کا بیان بھی مذکور ہوا، اب ارسطید کا بیان کیا جائے گا جس کی چار انواع ہیں۔
 اس پہلے کے اندر نوع اول کا بیان ہو گا، اور باقی انواع کا بیان آگے اسباق میں آ رہا ہے، نوع اول کے اندر
 وقت میں درجات پر فائز ہونا ہے۔ وقت کو دوئی کیلئے ظرف ہوتا ہے۔ مثلاً وقت ادا کر کے لئے مشروط ہوتا ہے۔ مثلاً
 وقت وجوب کے لئے سبب ہوتا ہے۔ ظرف معیار کے مقابلہ میں آیا ہے معیار اس کو کہتے ہیں کہ زمانہ اور کوئی
 ایک ساتھ شروع اور ایک ساتھ ختم ہوں یعنی ورنہ پورے زمانہ کو گھیرے ہوئے ہو۔ اور ظرف اس کو کہتے ہیں
 کہ کوئی سے فراغت کے بعد کچھ وقت فاضل رہی جائے اونی کی مثال روزہ اور رات کی مثال نماز کا وقت ہے
 اور مکہ لئے مشروط ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مامور بنی ادا ایسی وقت سے پہلے نہیں جو ملتی، اور سبب ہونے کا
 مطلب یہ ہے کہ وقت وجوب کا سبب ہو یعنی مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یا نہ کہ کہ اوصاف وقت
 کے بدلنے سے مامور بہ کے اندر کمال نقصان پیدا ہوتا ہے بھر ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب وجوب کو کتنا
 وقت ہے اول یا وسط یا آخر پہلی صورت میں وسط اور آخر میں ادا کرنے والا نقصان کرنے والا ہو گا اور دوسری
 صورت میں ادا قبل از وقت اور آخر میں نقصان پڑھنے والا ہو گا اور تیسری صورت میں اول و وسط میں ادا درست
 نہ ہونا چاہئے حالانکہ یہ ساری باتیں خلاف اصول ہیں لہذا اصول یہ مقرر ہوا کہ وقت کے ہمسرا میں جزئی اور
 صلوات سے باطلی متصل ہے وہی سبب وجوب ہے لہذا اب اشکالات مبالغہ وار درجوں گے یعنی وقت کا جز اولی
 سبب وجوب ہوتا اگر نماز اس میں ادا کی جاتی ورنہ جس رات کی پھر نائٹ پھر رابع و معلوم جس رات۔ یہاں شب کہ
 جب وقت کا جز آخر آگیا جس کے آگے کوئی سبب نہیں اب اشتغال موقوف ہو جائے گا اور امام زفر جو کہ نزدیک



برسلسلہ ایسے ہی چھے کا عریب وقت میں آتی ہوگی میں صرف اتنا وقت رہ گیا جس میں چار رکعت نماز پڑھیں جاسکتی ہے اب انتقال ہو کر وہ پھر آگیا اور ماں و نھماں میں اس سب سے آخر کا جو عمل ہوگا وہی حال ہوئی گا ہوگا مسئلہ جس میں ایسا ہو تو جو کر وہاں سب زمانہ تو نہیں بلکہ پورا وقت کامل ہے اور درمیان میں سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائیگی اس لئے کہ نماز واجب ہوئی تھی کامل ہو کر اور ادا کی جا رہی ہے لھذا کے ساتھ اور یہی بات اگر مفسر میں پیش آجائے تو نماز فاسد نہ ہوگی اس لئے میں واجب ہوئی وہیں ادا کی جا چکی ہے، ہر حال یہ گفتگو اس وقت ہے کہ وقت نہ گزرے ہو ورنہ اگر وقت گزر جائے اب اس کا سبب وجوب وقت کاں ہوگا اور اس سوئی کی نقصان کے ساتھ اور ایسی صحیح ہوگی جب یہ فیصلہ نہ دیں نہیں ہوئیں تو اب عبارات مدح فرمائے جائیں۔

وَالْمَقِيْلَةُ بِالْوَقْتِ الْوَقْتُ لَوْ لَمْ يَجْعَلِ الْوَقْتُ فَلَا يَنْبُوْدِي وَشَرْطُ اللَّادَاءِ وَسَبَبُ اللُّوْجِبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الْخَلْقِيَّةِ عَنْ الْإِدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مَعْيَارًا وَالْإِدَاءُ نَفِيَتْ بَعْرَاتُ فَكَانَ شَرْطًا وَالْإِدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسَدُ التَّحْمِيلُ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَبًا -

ترجمہ

اور جو اوصاف ہے وقت کے ساتھ اس کی چند انواع ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وقت و خودی کے لئے ظرف و امداد کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب قرار دیا گیا جو اور یہ نماز کا وقت ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وقت امداد سے داخل رہتا ہے تو وقت ظرف ہوگا نہ وجہ امداد اوقات ہو جاتی ہے وقت کے وقت ہونے سے تو ہر وقت شرط اور امداد مختلف ہوتی ہے وقت کی صفت کے متعارف سے اور فاسد ہوا کی عمل وقت سے یہی ہے تو وقت سبب ہوگا۔ امداد کی اشراج، تہل کی فکر میں گزر چکا ہے۔

تنبیہ مادہ نفس وجوب کا سبب حقیقی بندوں کے لئے ان کی فصول کا لگانا تو اورد ہے اور چونکہ یہ تو اورد وقت میں ہوتا ہے اس لئے کہ قائم مقام وقت ہو گیا جو کہ سبب ظاہری ہے اور وجوب امداد کا سبب حقیقی نفس کہ تھ لب کا واجب ہوتا ہے اور عینہ امداد کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہے۔

مسوالہ :- آپ نے فرمایا کہ وقت ظرف بھی ہے اور سبب بھی مگر یہ کیسے ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ تو اورد ماضی ہے اس لئے کہ سبب سبب پر تقدیم کیا جاتا ہے اور ظرف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ظرف اس سے پہلے ہوئے اس لئے کہ ظرف لئے ہیں اس کو جس کے اندر ظرف ادا کیا جائے مگر اس کے بعد؟

جواب :- ظرف پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جزو ہے جو ادا کیلئے متصل جا اور قطعہ کے اندر سبب پورا وقت ہے اس جواب کو سمجھانے کے لئے نصف فرمائے ہیں۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّسْخِ أَنْ لَمْ يَجْعَلِ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدِي وَسَبَبًا لِلْوَجِبِ لِحُجْمِ الْمَوْجِبِ

يَكُونُ كُلُّ الْوَقْتِ سَيِّئًا لَّأَنَّهُ ذَلِكُ يَوْجِبُ تَخْلُفَ الْوَقْتِ عَنْ وَقْتِهِ أَوْ تَقْدِيمَهُ عَلَى سَبَبِهِ
فَوَجِبَ أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُ سَيِّئًا وَهُوَ الْخَلْفُ وَالَّذِي يُفْصَلُ بِهِ الْخَلْفُ ۱۰۱ -

ترجمہ

وہاں اس فوراً میں یہ ہے کہ جب وقت کو مورخہ کے لئے طرف اور وجہ کے لئے سبب بنایا
گیا تو یہ بات درست نہ ہوگی کہ کل وقت سبب ہو جائے اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادا کی تاخیر
کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر پس واجب ہے یہ بات کہ بعض وقت سبب کر دیا جائے
اور وہ بعض وہ جسز ہے جس سے ادا کی تکلیف ہے ۔

تشریح

یعنی اگر سبب کا لحاظ کریں تو طرفیت فوت ہو جائے گی اور طرف کا لحاظ کریں تو ہیبت فوت ہو جائے گی
یعنی اگر پورے وقت کو سبب کہہ دیا جائے تو اس پر یہ کہ ادا کی بعد اوقت ہوگی یہ قبل الوقت یا وقت
کے اندر ہی صورت میں طرفیت کے معنی فوت ہو جائے گی اس لئے کہ طرفیت وقت کے اندر ادا کرنا چاہئے ہے اور
دوسری صورت میں طرفیت کے معنی کی رعایت ہے عزیمت کے معنی موقوفہ ہیں کیونکہ یہاں سبب کی سبب پر تقدیم
بسیار لازم آتی ہے حالانکہ سبب سبب پر مقدم ہوتا ہے ۔ لہذا ادا کیا لازمی ہوگا کہ سبب وہ جسز یا عزیمت
ہے جو ادا کے آغاز سے متصل ہے ۔

فَأَنَّ تَقْدِيرَ الْخَلْفِ بِالْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَالْأَخِيرُ تَقْدِيرُ السَّبَبِ بِالسَّبَبِ
لَا يَلْزَمُ وَجِبَ تَقْدِيرُ السَّبَبِ عَنْ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَهُ الْجُمْلَةُ عَنْ الْمَقْدَرِ وَجِبَ الْاِقْتِصَارُ
عَلَى الْكَادِي وَلَمْ يُجْعَلْ تَقْدِيرُ عَلَى سَابِقِ تَجْمِيلِ الْخَلْفِ لَأَنَّ ذَلِكُ يُفْصَلُ إِلَى أَنْ يُفْصَلَ الْوَقْتُ إِلَى
الْعَظَمَى مِنَ الْفَضْلِ بِزَادِ لِيلِ

ترجمہ

پس اگر وہ ادا جسز اور اس سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا اور نہ ہیبت اس جز کی جانب منتقل ہو جائے گی
اس سے معنی ہے اس لئے کہ جب کہ واجب ہے ہیبت کو قطع کرنا تمام سے اور پس ہے جس وقت
کے بعد کو نہ جسز ہیبت کو ادا کی پر کفار و سبب ہے اور جائز نہیں معنی ہیبت کا قطع کرنا اجزاء کے اوپر جو ادا کے لئے
مقرر ہیں اس لئے کہ یہاں دسے لا متجاوز ہوئے کی جانب حق سے بعزیمت دلیل کے ۔

تشریح

یعنی اگر مورخہ کو وقت کے جسز اول میں ادا کر دیا تو وہی جز اور اس سبب وجوب کا دور نہ دوسرے
جسز کی طرف منتقل ہوگا اس لئے کہ اس کے بعد اور وقت سبب ہو کر ہو نہیں سکتا تھا
اور نہ ہیبت وقت کا کوئی مخصوص مقدار اس کا راجع، ثلث، خمس وغیرہ سبب ہو کر ترجیح بلا مرجح معنی و ضروری ہوا کہ
اور مقدار پر انکشاف کر کے اس کو سبب وجوب قرار دیا جائے ادا کی مقدار جزو الخیر کی مقدار ہے

سوال ہے : ادا سے پہلے وقت کے جو جسز اگر رکھے ہیں ان کو سبب کہنے میں کیا حرج ہے ؟

عمر کا دم فساد ظاہر ہوا۔

تعمد میں وہ بعض محققین نے لکھا ہے کہ وہ کم وقت طلوع نماز سے زود کھائے ورنہ وہ بالکل ہی نازک کر دیں گے۔ درختا رعتہ بحر صنف

علامہ شافعی فرماتے ہیں منشاء کرنے سے یہ مزد نہیں کہ انکی غازی صحت کا علم نہ لگایا جائے۔ قلت یہ علم اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ یہ اندیشہ ہو کہ لوٹ بالکل نماز ترک کر دیں گے اور عوام میں عموماً یہ عادت نہیں پائی جاتی۔ تصنیف میں علامہ شافعی فرماتے ہیں کہ وقت یا اس کے کسی جز میں نقصان نہیں ہے بلکہ اس وقت کی اگرچہ اس نقصان ہے جو کہ اس میں سورج نہ نکلیں کے ساتھ تشبیہ توبہ اس وقت سے لا ائیل واجب تو اس نقصان کا تحمل کیا جائے گا اور جب کسی جز میں ادارہ کر سکا تو کامل ہو کر نماز واجب ہوگی اس وجہ سے نقصان کامل میں واجب ہوگا۔ قدس سرہ

وَاللَّيْلُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الصَّغِيرُ أَوَّلًا وَفَتَمَ ثُمَّ مَدَّ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ مَعْلً كُلَّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَصَلَّى بِهِ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبَسَاءِ عَفْوًا لَأَنَّ الْاِحْتِرَازَ عِنْدَهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ سَعْدًا

ترجمہ اور نہیں الزام دیا جائے گا اس تقریر کے مطابق اس وقت جبکہ صغیر کا ابتداء کرے علم کے اول وقت میں پھر علم کو دروازہ کرے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے پس بے شک یہ نماز ناسد ہوگی اس میں کفریت ہے کہ دیا ہے اس کے لئے حق پورے وقت کو مشغول کر دینے کا ادارہ کے ساتھ تو کر دیا جائے گا اس فساد کو جو اس سے متصل ہے معاف و عذرت پر ابرار کر کے کہ وہ سے اس لئے فساد سے احتراز و عذرت کے طریقہ پر نماز پر توجہ ہونے کے ساتھ متعذر ہے۔

ترجمہ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جو نماز کا وقت میں واجب ہوتا ہے اس کی اور ایک بھی کمال کے طریقہ پر واجب ہوگی، لہذا ایک شخص نے غصہ کی نماز کو اول وقت میں شروع کر دیا اور اس ادارہ کا کہ سورج غروب ہو گیا تو اس کا نماز فساد ہوئی چاہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ اس نے عذرت پر عمل کیا ہے کیونکہ عذرت یہ ہے کہ پورے وقت کو ادارہ عبادت میں گزار دے اور جب عذرت پر اس کے بغیر عمل نہیں ہو سکتا تو پھر فساد کا حکم کو غیر ہوگا اور جو انسانی بابت ہم نقل کر چکے ہیں اس سے بہتر امری دار نہیں ہوتا کہ فساد تشبیہ بعد از انفس کی وجہ سے ہے بالظہور دیگر غیر کو جو سے نہ کفریت پر عمل کرنے کی وجہ سے۔

وَمَا إِذَا أَخَذَ الْوَقْتُ مِنْ لَدُنْهِ فَاَلْجُوحُ يَضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِرَوَالِ الْفَعْلِ وَرَوَالِ الدَّعَاءِ
عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْحَرْفِ فَوَحِبٌ يَضَافُ إِلَى كَمَا لَا يَلْتَمِزُ فِي بَعْضَةِ التَّقْصِصِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ

المکروهۃ بمنزل التمسائۃ الفرائض

ترجمہ

اور ہر حال جب وقت ادا سے غافل ہو جائے تو وجوب پورے وقت کی جانب بھٹک جائے گا اس ضرورت کے زوال کی وجہ سے جو کہ سے سبزو کی جانب مائل تھی پس واجب واجب ہو گا صفت کمال کے ساتھ تو صفت نقصان کے ساتھ ان اوقات ثلاثہ میں ادا ہو گا جو عکروہ میں تمام فرائض کے درجہ میں۔

تشریح

جب وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی اب پورے وقت کو سبب وجوب قرار دیا جائے گا کیونکہ اس مجبوری کی وجہ سے کل سے سبزو کی جانب عدول کیا تھا اب وہ مجبوری ختم ہو چکی ہے لہذا اس نماز کو صفت کمال کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے اور اوقات ثلاثہ ممنوعہ میں یعنی بوقت طہران اور غروب اور استوار کے وقت اس کو ادا کرنا جائز ہو گا۔ مگر اگر تمام فرائض کو اوقات مجبوریہ میں ادا کرنا نام کر نہیں ہے۔ تنبیہ :- یہ امر متنبہ کی نوع دل کا بیان تھا جس کا حکم یہ ہے کہ اس میں نیت کا تعین شرط ہے یعنی پورا کچھ نیت ان اہل طہران، ایوم، اور مطلق بہت سے۔ نوع ادا ہو گی، اس سے کہ وقت وقتی اور غرضی تھا اور نوع کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت بہت امر واجب ہے۔ اب نصف نوع مانی کا ذکر فرمائیں گے۔

سبق نمبر ۲۵

وَالنَّوَءُ الثَّانِي مَا جُعِلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِحُجُوبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصُّومِ لَا تَرَى أَنَّهُ قَدْ زِيدَ وَأُصِيفَ إِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَا يَتَّقِي غَيْرَ مَا شَرَعًا فِيهِ نَصَابٌ بِمُطْلَقِ الْأَسْوَءِ وَفِي الْخَطِّ الْأَوَّلِ فِي السَّافِرِ يَنْوِي وَاجِبًا أَنْزَلَ عَنْهُ ابْنُ حَنَفِيَّةٍ وَلَوْ لَمْ يَنْفَلْ خَفِيفًا رَوَيْنَاهُ وَأَمَّا الْمُرِيضُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَ إِنْ يَتَّقِي صَوْمًا عَنْ الْمُرِيضِ بِكُلِّ حَالٍ لَكَ رَحْمَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْحَرِّ فَيُطْلَمُ بِنَفْسِ الصُّومِ فَوَاقِ شَرْطِ الرِّخْصَةِ فَيُطْلَمُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ فَيَسْتَوْجِبُ الرِّخْصَةَ بِخَلْفِ الْقِيَامِ سَبَبًا وَهُوَ الصَّحَرُ فَلَا يَطْلَمُ بِنَفْسِ الصُّومِ فَوَاقِ شَرْطِ الرِّخْصَةِ فَلَا يَبْطُلُ بِالتَّخْفِيفِ يَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّينِيَّةِ

ترجمہ

اور نوع ثانی وہ ہے جس میں وقت کو مؤثری کے لئے معیار اور وجوب کیلئے سبب قرار دیا گیا اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ روزہ مقدسہ وقت کے ساتھ اور بھٹکے وقت کی جانب ادب اس کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس میں اس کا غیر متروک بن کر باقی نہیں رہے مجاہدیں اس کو حاصل کرنا جائے گا مطلق امر صوم کے ساتھ اور نصف کے اندر غلطی کرنے کے ساتھ مگر مسافر کے اندر کہ وہ نیت

کے واجب آخر کی اہم اہمیت کے نزدیک اور اگر مسافر نفس کی نیت کرے تو اس میں دو درجہ ہیں اور ہر حال میں صیغہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کا روزہ فرض ہے ورنہ ہوگا ہر حال میں اس لئے کہ مسافر کی رخصت مطلق ہوئی ہے فجر کی حقیقت کے ساتھ تو ظاہر ہوگا نفس صوم سے رخصت کی شرط کا نوات تو مطلق تدرست کے ساتھ ذاتی ہوگا اور ہر حال میں وہ رخصت کا مستحق ہوتا ہے فجر تدرست کے ساتھ فجر کے سبب قائم ہوئی وجہ سے اور وہ سفر ہے تو نفس صوم سے رخصت کی شرط کا نوات ہر ہوگا پس مسافر کا نفس بالکل باطل ہوگا تو یہ رخصت متعدی ہوگا ولایت کے طریقہ پر اس کی حاجت و جہ کی جانب۔

تشریح

یہ اہم عقیدہ کی نوع ثانی کا بیان ہے جس میں ثانی اور ثالث بات دہی ہے جو ان میں گذر چکی البتہ ثانی فرق ہے کہ نوع اول میں وقت و دہی کے لئے ظرف ہوتا ہے اور اس میں معیار ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ روزہ دن کی بنیاد اور جو زمان کے بقدر ہوتا ہے جو وقت کے معیار ہونے کی دلیل ہے اور روزہ کی افادہ وقت کی جانب کر کے صوم رمضان کہتے ہیں یہ وقت کے سبب ہونے کی دلیل ہے اور وقت کے نوات سے روزہ کا نوات اور وقت سے روزہ کا فساد اس بات کی دلیل ہے کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے۔

نوع ثانی میں جب وقت معیار ہے تو اس میں کسی چیز کی گناہوں کی نہیں ہوتا وجہ ہے کہ ایک دن میں ایک نماز کا روزہ ہوگا اور یہ وقت اس روزہ کے لئے متعین ہے جس میں یقین کی حاجت نہیں البتہ مستقیم اور تدرست آدمی مطلق نیت صوم کریں یا وصف میں غلطی صادر ہو جائے یا واجب آخر اور نفس کی نیت کریں ہر صورت رمضان کا روزہ دار ہوگا البتہ مسافر اور بعض میں کچھ تفصیل ہے۔

مسافر کے بارے میں امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو واجب آخر کا روزہ ہوگا اور اگر نیت کی نیت کرے تو اہم حساب سے دو درجہ ہیں مگر ایہ ہے کہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور بعض کے بارے میں اگر وہ اقوال مختلف ہیں مگر تو یہ شمار یہ ہے کہ اگر اس نے واجب آخر یا نیت کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا روزہ ہوگا۔

دونوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ مسافر کے افطار کے جواز کا مدار فجر تقدیری پر ہے جس کا قائم مقام سفر موجود ہے لہذا جب فرد افطار ہو تو وہ ہے جو ہر صورت ہے اور شرط نیت نے اس کو حاجت وجوہ کے پیش نظر یہ رخصت دی ہے تو اگر اس رخصت کو مسافر حاجت وجہ میں استعمال کرے تو رخصت بدرجہ اولیٰ قائم کرے گی اور واجب آخر کا روزہ درست ہوگا اور بعض کے لئے جواز افطار کا مدار فجر حقیقی پر ہے اور واجب اس نے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوا کہ فجر نہیں ہے لہذا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اقوال مختلف کی تفصیل دیکھئے شاہ ص ۲۷۔

وَمِنْ هَذَا الْحَيْضِ الْمَعْرُومُ الْمَذْكَورُ فِي وَقْتٍ بَعِيْنِهِمْ لَا تَلْهَى الْقُلُوبَ بِالْمَذْكَورِ صَوْمُ



الوقت واجبا لم یبق نقلا لا ثناء واجدا لا یقبل وصفین متضادین فصلا واحدا من هذا الوجه فاصیب بطلق الاستسور مع الخطاء فی الوصف وتوقف مطلق الانسائ علی صوم الوقت وهو انشد ویرکسما اذا صامنا عن کفارة او قضاء علیه یقع عما نری لان التصدیق انما یحصل بولا ید المناذرو ولا یتعد لا تعد ولا یفصح التصدیق فیما یجوز فی حقیق وهو ان لا یبقی النقل مشروغا فافق فیما یجوز فی حق صاحب الشرع وهو ان لا یبقی الوقت لحذر الخوف فلا

ترجمہ

اسلامی منس سے صوم مندر ہے معین وقت میں اس لئے کہ جب اندر کی وجہ سے صوم اوقات نقل و ادب سے پائے گیا تو وہ نقل باقی رہا اس لئے کہ وہ ایک ہے جو در رمضان رمضان کو قبول نہیں کر سکتا اور یہ صوم الوقت اس اعتبار سے متعین ہو گیا تو اس کو حاصل کر لیا جائے مطلق اہم صوم سے اور وصف میں نقل کرنے سے اور توقف رہے گا مطلق اسلام صوم الوقت پر اور وہ مندر ہے لیکن اس نے جب اس وقت روزہ رکھا کفار یا اس دفعہ کی جانب سے جو اس پر ہے تو اس کی جانب سے واقع ہو گا جس کی اس لئے نیت کی اس لئے کہ نہیں بارہ کی ولایت سے حاصل ہوئی ہے اور اس کی ولایت اس سے متجاوز نہ ہوگی تو تعین صحیح ہے اس چیز میں جو اس کے حق کی جانب راجع ہے اور وہ یہ ہے کہ نقل مشروع ہو جائے ہو۔ پس بہر حال اس چیز میں جو مفید شرع کے حق کی جانب راجع ہو اور وہ یہ ہے کہ وقت باقی نہ رہے اس کے حق کے لئے نہیں ہو سکتا نہیں

تشریح

اس اعتبار سے کہ وقت معیار جو سبب ہو رمضان کے روزہ کے نقل میں کار و روزہ بھی ہے اگرچہ سبب وجوب دونوں کا ایک ایک ہے لیکن صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم اندر کا سبب روزہ ہے لیکن اس اعتبار سے دونوں ایک جنس کے ہیں کہ وقت دونوں میں معیار ہے نہ کہ ظرف اور اسے وقت میں دونوں متعین ہیں ایک میں تعین اندر کے اور دوسرے میں نافر کے اس لئے نہ کہ یہ جو ہے اس وقت کو نہ نقل کے لئے ضرورت تھا نصیت سے وجوب کی طرف نکال دیا تو اس میں تعین ہو گیا لہذا جس طریقہ سے صوم رمضان مطلق نیت سے اور نقل کی نیت سے اور وصف میں نقل کرنے کی صورت میں ادا ہو جانا ہے ایسے ہی مندر میں کار و روزہ میں ادا ہو جائے گا۔ در رمضان کے روزہ میں جیسے راست سے نیت کرنا ضروری نہیں بلکہ اگر ادا ما سے پہلے پہلے نیت کرنا بشرطہ اس سے پہلے دن کے بعد میں مغفرت سے نہ کہ سب سے نوکافی ہے اس طرح مندر میں کا بھی حکم ہے۔

البتہ دونوں میں اکثر فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجب آخر کی نیت کرے تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا جو روزہ میں اگر وہ کفارہ یا قضاء رمضان نہایت کرے تو جمع ہے اور اس کی نیت کرے گا وہی روزہ اور ہوگا یہ فرق اس لئے ہے کہ تعین ایک ایک ہیں رمضان کا کو قطعاً اسی روزہ کے لئے اندر سے متعین کر دیا جس کا کوئی نہ نہیں سکتا۔

اور یہاں متعین کرنے والا مندر کرتے والا ہے تو اس کی تعین اپنے حق تک کام کرے نہ کہ شرع کی یہ نہیں

لہذا اگر وہ نفل کی نیت کرے تو نذر کار و زورہ ادا ہو گا مگر نہ اس نے اس وقت کو نذر کے لئے نہیں کیا ہے اور نفل اس پر کوئی اثر لاحق رہا ہی نہیں تو اس کی نیتیں درست ہے لیکن اگر یہ کفارہ یا قضاء رمضان کی نیت کرے تو پھر وہی ادا ہو گا جس کی نیت کرے گا اس لئے کہ یہ اس پر اثر کے تحت ہیں اور اس کی نیتیں اس کے نفل میں کارگر ہوگی، اثر کے تحت میں نہیں اس اعتبار سے ان دونوں میں فرق کیا گیا ہے۔

تذکرہ نمبر ۱۰ :- وقوف مطلق الامساک والا یہاں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے ورنہ اصل عبارت الامساک نفل ہی مطلق سے مراد جو امساک نیت سے خالی ہو تو یہ امساک نفل ہو گا بلکہ یہ موقوف ہے اگر اس نے نصف الشہار سے پہلے نیت کر لی تو زورہ درست ہے تو اس کو تعمیر فرمایا وقوف مطلق الامساک الخ سے۔

تذکرہ نمبر ۱۱ :- نوع ثالث امر مقید کی یہ ہے کہ وقت معمار ہو اور صوبہ منبر سے قضا رمضان دمبر میں یہ نیتیں نیت کے ساتھ رات سے نیت کرنا ضروری ہے اور اس میں نوات کا بھی احتمال نہیں ہے۔ نصف سے اس کو نوع ثانی کی مجلس میں سے شمار کیا ہے اور صاحب منار وغیرہ نے اس کو الف نوع شمار کیا ہے تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار ص ۲۔

سبق نمبر ۲۰ والنوع الثالث الوقت بوقت مشکل ثم سعة وهو الخ فانما
فرم من العزم وقتا اشهر الخ وحياطة مدة بفضل بعض المحبة -
 آخر فی مشکل ومن حکمہ ان عند محمد بسعة التاخير لکن بشرط ان لا یفوت فی عمره
 وعند ابی یوسف یمتد علیہ الا داء فی اشهر الخ من العام الاول احتیاطا احترازاً
 عن الغرات وظہر ذلك فی حق العاشور لا غیر حتی یبقی النفل مشغوراً وجوازاً عند الإطلاق
 بدلالة تعین من المؤدی اذا الظاهر ان لا یقصد النفل وعلیہما حجة الاسلام

ترجمہ اور تیسری نذرہ امر ہے جو وقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے اور وہ حج ہے پس بے شک وہ عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت اشہر حج ہے اور اس کی حیات اتنی مدت تک کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشکل ہے اور اس نوع کا حکم عمر کے نزدیک یہ ہے کہ اس کو تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ ترجیح اس سے اس کی عمر میں فوت ہو اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر پہلے سالہ کے اشہر حج میں ادائیگی صحیح ہے برنار احتیاط نوات سے احتراز کرتے ہوئے پس ظاہر ہو گا یہاں اختلاف تھا کہ حق میں ذکر غیر یہاں تک کہ نفل باقی رہے گا مشروع بنکر اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق کے وقت ایسی دلائل کیوجہ سے جو متین سے موتی کی جانب سے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ارادہ نہیں کرے گا نفل کا حالانکہ اس کے اوپر حج اسلام ہے۔

شرح اردو حسائی

درس حسائی

تشریح

پہلے ہی کی ترتیب کے مطابق فرما دیا تھا ہے، اس میں اشکال، دراستہا ہے کہ وقت کو صرف نہیں یا مبیار تو جس وجہ سے اس کو مشکل کہا گیا ہے، اور حج کے وقت کا مشکل ہونا دو طرح سے ہے۔ اول شہر حج، ثانی، دو قعدہ اور فوجی الحج کے دس دن میں حالانکہ حج صرف دس ایام میں ہوتا ہے اور باقی وقت فاضل ہے تو اس اعتبار سے یہ طرف ہوا، اور اگر دیکھا جائے اس اعتبار سے کہ ان شہر حج میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا تو یہ مبیار کے مشابہ ہے کہ حج فرضی ایک ہی مرتبہ فرضی ہے تو اگر دوسرا یا تیسرا سال مل جائے تو وقت میں وسعت ہے جو ان سے سال میں چاہیے اور اگر سے دو ہوجائے گا۔ اور اگر دوسرا سال نہ پاسکے تو وقت میں تنگی ہے پھر سالہ اولیٰ کا جب ہوگی غرض کہ مضمون طریق ثانی میں اس اعتبار سے کہ وقت حج صرف شہر حج ہے نہ کہ تمام زمین اس اعتبار سے یہ مبیار کے مشابہ ہے اس وقت میں صرف ایک ہی حج ہو سکتا ہے اور اس اعتبار سے کہ مباحہ مکلف حج کا وقت ہے ہذا اگر وہ سالہ اولیٰ کے بھانسنے ثانی اور ثالث وغیرہ میں اور اگر سے تو جائز ہے تو مباح مکلف حج کا وقت ہوا حالانکہ یہ مباحہ طرف ہے جس میں دو حصے حج کی تکمیل سے بہر حال وقت حج میں دو فرقہ کا اشکال ہے جیسے مذکور ہوا، پہلے نے اشکال اولیٰ کو وقت مشکل دیکھا، اسے بیان فرمایا ہے اور دوسرے طرح کو خاف، فرضی الصلوٰۃ سے بیان فرمایا ہے۔

پھر جان طریق ثانی کے اعتبار سے اس کے اندر ترجیح اور تنگی کا پہلو سامنے آیا تو امام محمد نے ترجیح کا پہلو اختیار کرتے ہوئے فرمایا کہ وجوب علی الفور نہیں بلکہ علی التراخی ہے لیکن عدم غوات شرط ہے اور امام ابو یوسف نے تنگی کے پہلو کو اختیار ترجیح دیتے ہوئے اس کو واجب علی الفور قرار دیا تاکہ حج کو نہ ہو سکے، مفسرین نے امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے اس کو مختار قرار دیا ہے ملاحظہ فرمائیے دو سبب الازہر صلیب، خاضی صلیب، پھر حاجتین کے اختلاف کا لغو ہونا ہے حق میں ظاہر ہوگا کہ اس اور میں نہیں یعنی اگر پہلے سال میں ادارہ کیا امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار ہوگا اور فاسق اور مردود الشمارہ ہوگا پھر یہ اس کو ادا کرے گا تو گناہ ختم اور مردود الشمارہ ہونا ختم ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک جب گنہگار ہوگا کہ کوئی تک ادا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی کے ذمہ حج فرضی ہو اور وہ نفس حج کی نیت کرے تو بالاتفاق اس کا حج نفل صحیح ہوگا کیونکہ اس وقت میں جیسے ادارہ فرضی صلاحت ہے البتہ ہی ادارہ نفل کی صلاحیت ہے جیسے غائب کے وقت میں تاخیر وقت کے باوجود نفل نماز درست ہوگی امام یوسف نے برہان اختیار کیا فوات سے احتراز کرتے ہوئے سال اولیٰ میں اس کے وجوب کو تسلیم کر دیا مگر ان کے دلائل قطعی میں جو اجماعی طور پر ہیں ان دلائل کی بنیاد پر اس وقت کو اہمیت ارادہ سے نہیں نکال سکتا البتہ امام شافعی نے اس کی نیت نفل کو منظور فرما دینے میں اور اگر اس نے مطلق حج کی نیت کی تو اس کو حج فرضی پر محمول کیا جائے گا۔ اگرچہ قول اول کا تقاضا یہ ہے کہ خصوصیت سے تعین فرض کو ضروری قرار دیا جائے کہ یہاں وہاں ہاں نہیں کے قائم مقام کر دیا گیا اس لئے کہ جس کے ذمہ حج فرض ہو وہ حج نفل کا اہتمام نہیں کر دیا جیسے جب کوئی مطلق دراہم سے کوئی چیز خریدتا ہے تو اس کو غالب فقہاء اہل بدر محمول کیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی ذاب

پر عمل کرتے ہوئے رع فرمیں کہ صحیح قرار دیا جائے گا۔

سبق نمبر ۲۷

فَقُصِّلَ فِي حُكْمِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ وَهُوَ نَوْعَانِ إِذَا وَ
 هُوَ سَلِيمٌ عَنْ الْوَاجِبِ لِسَبَبِهِ إِلَى مَسْكُونَةٍ وَقَصَاءُ وَ
 هُوَ اسقاط الواجب عقل من عند لا هر حق، واختلف المشايخ في أن القضاء يجب بغير نقص
 أم بالسبب الذي يوجب الاداء قال عامة يعرفان بوجوب ذلك السبب وهو الخطأ لأن
 بقاؤه أصل الواجب لا قدرته من عند لا قربة، وسقوط فضل الوقت لا إلى مثل وضمان العجز
 بقول في المنصر عليه، وهو قضاء الصوم والصلوة فيعذر إلى المذابة وأدت المنفعة
 من الصلوة والصيام والاعتكاف

ترجمہ

یہ فعل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں ہمارے دہ سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں اوار
 اور وہ سپرد کرنا ہے لہذا اس کی ہر دو قسم کے سبب سے واجب ہوتے ہیں سبب واجب کی جانب اور قضاء
 اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے حال کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہوا اور وہ مثل مکلف کا حق ہے اور مشائخ
 نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ قضاء بغير نقصو سے واجب ہوتی ہے یا اس سبب سے کہ جو اوار کو واجب
 کرنا ہے عام مشائخ نے فرمایا کہ قضاء اس سبب سے واجب ہوتی ہے جس نے اس اصل واجب کی بقاؤ اس کے
 مثل ہر مکلف کی قدرت کی وجہ سے بطور قربت کے اور وقت کی فضیلت کا سبب جعفر بن عثمان کے مضمون علیہ سنی
 پر معتدل ہے اور منصوص علیہ روزہ اور نماز کی قضا ہے تو یہ وجوب قضاء کی ہر دو مدت قضیت کی جانب نماز
 اور روزہ اور اختلاف میں ہے۔

تشریح

اس سبق میں مصنف مزید بحث بیان فرماتے ہیں۔ علم نامور یہ کی دو قسمیں ہیں اوار اور قضا اولیٰ
 میں واجب اور ثانی میں فنی واجب کی تعلیم ہوتی ہے اور تسلیم سے مراد قرار دینا ہے اور میں دشمن
 واقع میں اولیٰ میں اس واجب کے مکملے شارع کی جانب سے وقت مقرر ہے اور ثانی میں وقت مقرر نہیں بلکہ
 وقت کا انتخاب مکلف کو کرنا پڑتا ہے کہ اس وقت پر اس وجہ سے اس مضمون کو اہل علمین میں عندیہ ہے بیان کر دینے
 میں اور جو مقدم سے مزید اس کی تائید کر دیتے ہیں جو ہر دو مدت و روزہ انہما کا حق ہے لیکن قضا میں جس وقت کا انتخاب
 ہو لے یہ وقت جو کہ اس عبادت کے لئے متعین نہیں تھا اس لئے اس وقت کو مکلف کا حق قرار دیا گیا ہے۔
 بحث ثانی: محققین اہل علم کے نزدیک جو خطاب اوار کے وجوب کا سبب تھا وہی قضا کے وجوب کا سبب
 ہے اور بعض مشائخ احواف اور عام اصحاب مشافعی اور عازل المعز لہ کہتے ہیں کہ قضا کا سبب وجوب اور ہے۔
 لہذا قضا نماز کے بارے میں جو یہ عرض ہے منہ نام عن صلوة او کتبہا فلیکملہا اذا ذکر ما قد ان ذلیک
 وقتاً اور وہ نہ کے بارے میں یہ آیت ملحق کان سکون یضاً او علی سفر فعدا من ابام اخر، حدیث سبب

وجوب نہیں ہیں بلکہ صرف اس لئے وارد ہیں کہ واجب سابق نوات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوا بلکہ اس کا وجوب برقرار ہے۔ اور دوسرے فرق کا کہنا ہے کہ نماز اور روزہ کے بارے میں نفسِ جسد پر ہے ہذا بہانہ تو فقہاء کا سبب وجوب انہیں کو قرار دیا جائے گا اور جہاں نفس وارد نہیں ہے جیسے مذکور میں تو اس کا سبب وجوب نفی ہے۔ ہم نے کہا کہ مخصوص علیہ سبب خلاف قیاس نہ ہو تو اس پر دوسرے کو قیاس کی رٹا بھیج دینا ہے اور مخصوص علیہ یہاں نماز اور روزہ کی تعداد کا وجوب ہے اور یہ بات تو معقول ہے کہ مکلف پر تقاضا ہے کہ وہ ہر ایک اور مکمل لازم رہے کیونکہ وہ اس کو ادا کرنے پر قادر ہے البتہ اس کی تفصیل کی تفصیل سے وہ عاجز و قاصر ہے تو یہ دونوں باتیں مخصوص علیہ میں معقول ہیں تو یہ مخصوص علیہ معنی مندورات متعینہ میں یہی بات گہری جائے تو درست ہے اس لئے کہ کوئی نیز باقی قس میں نہیں ہے۔ پس اس اختلاف کا فرقہ کیا ہے اس تفصیل کے لئے۔

(نور انوار ص ۳۲ پر ملاحظہ ہو) پھر یہاں ایک مشہور اعتراض ہے جو چارے اور وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے نذرانی کر رمضان میں اشکاف کر دیا اور پھر چاہے کہ اس نے بیماری کی وجہ سے روزہ تو رکھا لیکن اگر اشکاف نہ کر سکا تو اب وہ اس اشکاف کی تعداد نذر رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ غیر رمضان میں نفل روزہ رکھ کر اشکاف نہ کرنا واجب ہوگا۔

تو اگر بات یہی ہوتی ہے تو چاہئے کہ اگر ہر ادا کا سبب وجوب ہے وہی تعداد رکھ لیں ہے تو جب ادا کی صورت میں رمضان میں اشکاف درست تھا تو قضاء کے اندر بھی دوسرے رمضان میں اشکاف درست ہونا چاہئے حالانکہ جائز نہیں اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کا سبب وجوب ایک الگ الگ ہے ورنہ ابام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیجئے کہ انہوں نے رمضان ثانی میں قضاء کو جائز کیا ہے اور ثانی نے کہا ہے کہ قضاء ہی ساقط ہوگئی۔

اگر اس کا حامل یہ ہے کہ قضاء کا سبب نفی ہے اور نفی میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی لہذا یہ اشکاف کی نذر اندر مطلق ہے نہ ہوگی اور نذر مطلق میں رمضان کے علاوہ نفل روزہ رکھ کر نذر چربی کی جائے گی اس وجہ سے یہاں بھی یہی طریقہ اختیار کیا جائے۔

تو اب اس اعتراض کا جواب دیا جائے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس نے اشکاف کی نذر کی اور اشکاف واجب بغیر روزہ کے جائز نہیں تو اشکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہے تو اصل تو یہ تھا کہ پہلے ہی سے یہ حکم ہونا تو مستحسن روزے رکھ کر اشکاف کرے لیکن جب اس نے رمضان کے اندر اشکاف کی نذر کی تھی اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو اس فضیلت و عزافت کی وجہ سے ہم نے کہا کہ حکم اصلی سے اس عارض کی وجہ سے انتقال درست ہوا۔ اور رمضان کے روزوں کے ساتھ اشکاف کو جائز قرار دیا گیا لیکن جب اس نے بیماری کی وجہ سے اشکاف نہیں کیا اور روزے رکھے تو رمضان بخرافہ تو مفتور ہوا لہذا اب حکم اصلی کی جانب لوٹ چکا اور وہ کمالی صحت سے یعنی صوم مقصود تو ہم کہیں گے کہ عویا نذر کی جانب سے یہ حکم ہوا ہے کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اشکاف نہ کرو اور اب یہ حکم رمضان ثانی

شرح اردو حُسنِ فنی

درسِ حُسنِ فنی

دیگر وہی جانبِ منتقل ہو گا کہ اگر اس وقت تک حیاتِ مہربان ہے۔ ہم وہاں چارے اس مسئلہ کا ذکر ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ نہ وہاں چارے ہمارے قصہ کا سبب وجہ ہے اور اس کا اور ہے اس کے بعد عبارتِ ملاحظہ ہو۔

وَقِيلَ إِذَا ذَرَانِ يَعْتَلِفُ فَهَذِهِ رِضَانُ فَصَامٍ وَلَوْ يَعْتَلِفُ أَنْ وَجِبَ الْفَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لَا
لَمَّا فَتَلَّ الْأَعْتَلِفُ عَلَى صَوْمٍ الْوَقْتُ عَدَا شَرَفَ الْإِنْسَانِ الْأَصْلِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَجِبَ

تشریح اور اس صورت میں جبکہ رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی ہیں اس لئے روزے رکھے اور اگر کام نہیں کیا تو فقہاء صوم کے ساتھ واجب ہوگی اس لئے کہ وہاں جب وقت کے روزے سے جدا ہو گیا تو اس کی شرط کمالِ عمل کی جانب دئے گی یہ بات نہیں ہے کہ فقہاء روزے سے سبب ہوئے واجب ہوئے ہو۔
تشریح اس کی وضاحت ماقبل میں گئے ہو چکی ہے البتہ اگر اس سے بڑی چیز سے روزے میں نہ رکھے ہوں تو جب ان کی نصار کہے گا اسی میں عتکاف کر سکتا ہے۔

سبق نمبر ۲۸

تَمَّ الْمَدَامُ الْحَقُّ وَالْوَدَّيْمَا الْإِنْسَانُ بِوَصْفٍ عَلَى مَا سَرَّ عَمَلًا وَالصَّلَاةُ بِمُصَاحَبَةٍ وَأَمَّا
فَعَلَّ الْفَرْقَ فَادَاءً قَسِبَ فَتَوَرَّ الْأَمْرَ فِي الْفَهْمِ مَا قَطَعَ عَنْ الْمُنَادِ وَفَعَلَ الْأَمْرَ بِهَذَا
فِي الْأَمَامِ أَدَاءً لِنَسْبَةِ الْقَضَاءِ بِاعْتِبَارَاتٍ التَّمَامِ الْمَدَامَ مَعَ الْأَمْرِ حِينَ تَحْتَ مَقْدَمٍ وَ
قَدْ فَتَلَّ ذَلِكَ خِصْفًا وَلِهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْقُهُ بَيْنَ الْأَقَامَةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْ
مَدَارِقًا بِمُحَصَّنَاتٍ لَوَاتٍ ثُمَّ وَحْدًا لَمْ يَتَخَذَ قَبْلَ الْمَسْبُوقِ كَالْمَقْبُودِ فِي الْأَمَامِ مَدَارِقًا

تشریح پھر ادا رکھنا وہ ہے جس کو انسان اس کے وصف کے مطابق دارِ فرسے میں پر مشرور ہو جائے جیسے ہمارے کو جماعت سے ادا کرنا اور ہم جہاں نماز کا اہل ہیں وہاں ادا ہے جس میں حضور ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ہر سفر سے ساقط ہے اور لائقِ کامل آدمی کی طرف سے کے بعد ایسی ادا ہے جو نصار کے مشابہ ہے اس اعتبار سے کہ اس لئے نام کے ساتھ ادا کا التزام کیا ہے جبکہ اس لئے نام کے ساتھ تحریر کیا جا رہا ہے (م کی ادائیگی) اس سے حقیقتاً قوت ہو گئی اور اس وجہ سے اس کا فرض اقامت

جیسا کہ جب وارث نے بطور نفقہ کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔
تشریح: اس کی تفصیل، اقبل میں گذر چکی ہے فقط محمد بن الحنفیہ کے مضمون کی تائید ہے۔

وَلَا تُوجِبُ التَّصَدُّقَ بِالْمَالِ أَوْ بِالْقِيَّةِ بِاعْتِبَارِ قِيَامِهِ مَقَامُ النِّفَاقِ بَلْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ
النِّفَاقِ فِي أَيَّامِهِا مَقَامُ التَّصَدُّقِ أَصْلًا إِذْ هُوَ لِلشَّرْعِ فِي بَابِ لَدَائِلِ وَلِهَذَا لَمْ يُعَدَّ إِلَى التَّلَلِ
بَعْدَ الْوَقْتِ

ترجمہ: اور ہم بزرگی یا قیمت کے تصدق قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے
بلکہ ایام قربانی میں قربانی کے تصدق کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے (وہ تصدق ایام قربان
سے اس لئے تصدق کی بجائے مال میں مشروع ہے اور اس وجہ سے وقت کے ٹوٹنے سے وجوب تصدق مشل
کی جانب نہیں ہونے کا۔

تشریح: اب بھی ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مثلاً کسی فقیر نے قربانی کی نذر کی یا اس نے ایام
قربانی میں قربانی کے لئے کوئی جانور خریدیا اور قربانی کے ایام گذر گئے اور اس نے قربانی نہیں کی تو
اب یہ فقیر کیا کرے؟

آپ فرماتے ہیں کہ اگر وہ جانور موجود ہے تو یقیناً اس کا ہدف کر دیا جائے اور اگر وہ نہ ہو گیا اس
کی قیمت کا ہدف کرنا ضروری ہے اب اس پر ایک سوال وارد ہو تا ہے کہ قربانی تو امر غیر معقول ہے کیونکہ یہ تو حیوان
کو ضائع کرنا ہے تو اس کی قصداً واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ آپ اس کی قصداً کے قائل ہو کر میں بھری یا اس کی
قیمت کے تصدق کو واجب کہتے ہیں؟ جو قاعدہ کے خلاف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم برہان قیاس نہیں
بلکہ برہان اضیاء ہے کیونکہ احتمال ہے کہ اصل حکم تصدق ہی ہو کیونکہ باب مال میں اصل حکم ہی ہوتا ہے مگر عارض
ضیافت کی وجہ سے اصل حکم سے رخصت کی جانب عدول کیا گیا ہو پھر جب ایام قربانی گذر گئے تو وہ عارض فتم ہو گیا
اور اب حکم اصل کی جانب عدول کیا گیا ہے اور جب اصل کی جانب عدول ہوا تو پھر درستی رسان کے ایام قربانی
آنے سے اب حکم اصل ختم نہ ہوا۔ خلاصہ کلام یہ قیاس نہیں ہے بلکہ اضیاء ہے فلا اشکال فیہ۔

وَلِهَذَا قَالَ الْبُيُوتِيُّ فِيمَنْ أَذْرَفَ الْأَمَامُ فِي الْعَبْدِ لَا يَحْفَا الْعُمُومُ وَلَا تَغْنِي الْقَادِرُ عَلَى مِثَالِ
مَنْ يَحْتَدُّ بِقُرْبَتِهِ لَكِنَّا نَقُولُ بَانَ الرَّكْعِ غَلَبَتْهُ الْقِيَامُ فَدَا عِثَارَ هَذَا الشَّبَّاحُ يَحْتَقِقُ الْعَوَاقِبُ
فَيُؤْتِي بِهَا فِي الْمَكْرُوحِ احْتِيَاظًا

ترجمہ: اور اسی وجہ سے فرمایا ابو یوسف نے اس شخص کے بارے میں جس نے پایا امام کو عید میں رکوع
میں نورہ غیر نہیں کہے گا اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنی جانب سے بعد قدرت کے ضلوع

پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ روٹ قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے نوات متحقق ہوگا تو تکیرات کی مشابہت
روٹ میں یاد دیکھا جائے گا۔

تشریح یہ قضیہ اس قدر مثال ہے کہ میں نے امام کو حیدر علی نمازی روٹ میں پایا اور اس سے تکیرات
و جبروت پر پوچھی میں تو اخیراً بعض محاسنے بکھر گئے اس لئے کہ روٹا فرما ہے اور تکیرات واجب ہیں
تو ہر ایک ممکن ہو دونوں کی رعایت رکھنی چاہئے بہر حال تکیرات اس اعتبار سے قضاء ہیں کہ اپنے ممکن سے فوت
ہو چکی ہیں چونکہ ان کا ممکن قیام ہے ممکن یہ اور کے مشابہ ہے اس لئے کہ روٹ قیام کے مشابہ ہے کیونکہ روٹ میں
تعصب اسفل قیام کے مثل برقرار رہتا ہے اور جو شخص امام کو روٹ میں پاسے تو وہ تقدیر حرکت کے تمام اجزاء
کو پاسے والا بڑا ہے یعنی قیام و قرابت سب کو اس لئے پایا تو احتیاط تکیرات کہنے میں ہے مگر امام ابو یوسف رحمہ
فرماتے ہیں کہ جیسے روٹ میں فوت اور قرابت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے ایسے ہی تکیرات میں بھی قضاء نہیں کی
کیونکہ ان کا ممکن فوت ہو گیا ہے اور جب ممکن فوت ہو جائے اور مکلف کے بغیر میں اس کے مثل کو لانا ہو تو
بہرہ رحمہ ساقط ہو جاتا ہے وجواب القائل۔

وهذا لا اقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عيبي العبد المنصوص اداءه كامل و رقة
مشغولا بالدين او بالجنابة بسبب كان في يد الناصب اداءه فاضرا و اداءه مفترضا
شواشترا كان تسليمه اداءه حتى تجبر على القبول مشبهما بالنقض من حيث ان فملوك
قبل التسليم حتى يبعد اعتناق مدون اعتناقها .

ترجمہ اور یہ تمام اقسام متحقق العباد میں متحقق ہوتی ہیں پس غلام مغضوب کو بغیر سرور کن اور کامل ہوا اور
اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو تو فرضیہ حیثیت کے ساتھ ایسے سبب سے عرفا صاحب
کے توبہ میں ہوا ہے اور قاصر ہے اور جبکہ ظلم کو میری مقرر کیا پھر اس کو خرید لیا تو اس کو سپرد کرنا اور
ہے یہاں تک کہ وہ دعوت قبول پر مجبور کی جائے گی (ایسی ذرا ہے) جو کہ قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے
کہ وہ شوہر کا ملوک ہے عورت کی جانب سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ اس میں شوہر کا اقرار یا غلط ہوگا
کہ عورت کا۔

تشریح مصنف فرماتے ہیں کہ جیسے مذکورہ اداء اور فضاہی جملہ اقسام حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی
حقوق العباد کے اندر بھی جاری ہوتی ہیں اب مصنف سب کی مثالیں پیش فرماتے ہیں واپس کرنے
کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا ہوں کہ قول واپس کر دیا تو یہ اداء کامل ہے مگر غلام مغضوب کو
اس حال میں واپس کیا کہ اس پر ناصب کے پاس رہتے ہوئے قرض ہو گیا یا کوئی حیثیت کر لیا تو یہ اداء ناقص



مگر زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور پھر میں دوسرے کا غلام مقرر کیا پھر زید نے اس غلام کو خریدنا شروع کر دیا
کے سپرد کر دئے تو یہ ادارہ شیعہ فقہاء نے ادارہ ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ غلام بیعت کے غلام ہے اس میں کچھ غیر نہیں
ہے البتہ دوسرے اعتبار سے اس میں تغیر ہے یعنی تبدیل ملک تبدیل میں یہ دولت کرتا ہے جس پر حدیث پر یہ رجوع
ہے تو ایک اعتبار سے یہ غلام غیر ہوا تو اس کو نکاح کیا وہوں کی رعایت کرتے ہوئے ادارہ شیعہ فقہاء کہا گیا ۔
پھر ادارہ ہونے کی حیثیت سے اس پر یہ حکم مرتب ہوگا کہ عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا
کیا ہوگا پھر ادارہ ہونے کی حیثیت سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ قبل التسلیم اہل الزوجہ زوج کا اعراف نافذ ہوگا اور
عورت کا اعراف نافذ ہوگا کیونکہ قبل التسلیم شوہر اس کا مالک ہے نہ کہ عورت ۔

وَضَعَا النِّصْبَ قَضَاءً مَعْقُولٍ وَضَعَا النَّفْسَ وَالْأَهْرَافَ بِالْمَالِ قَضَاءً بِشَلِّ غَيْرِ
مَعْقُولٍ وَإِذَا تَوَجَّحَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ غَيْبَةٍ كَانَ تَسْلِيمُهُ قَضَاءً مَعْقُولٍ حِكْمُ الْأَدَاءِ
حَتَّى تَجِبَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوْ تَأَهَا بِالْأَسْعَى

اور نصب کا ضمان نکاح ہے شل معقول کے ساتھ اور نفس اور اعراف کا ضمان مال کے ذریعہ
نکاح ہے شل غیر معقول کے ساتھ اور جبکہ نکاح کیا کسی غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد
کرنا قضاء ہے جو ادارہ کے حکم میں ہے یہاں تک کہ عورت قبول نہ کرے مجبور نہ کرے گی جیسا کہ اگر شوہر عورت کے
پاس سے لے لے کر (تربہ بھی مجبور نہ جاتی ایسے ہی بیان بھی)

اور ادارہ فقہاء کی جملہ اقسام میں حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد کے
اندر بھی جاری ہوتی ہیں ۔ ادارہ کی اسلئے مابین میں گذر چکی ہیں یہاں سے قضاء کی اسلئے کا
بیان ہے عا کسی کی کوئی چیز نصب کر لی تو غاصب پر ضروری ہے کہ اُسے اصل مالک کو پیش کرے اور اگر وہ
چیز بڑے ہو گئی تو اگر اس کا صل ہے تو اس کو واپس کرے اور وہ دولت انھیں میں سے ہے یا صل ہے نہیں
اس وقت ہمارے دل میں اس کا صل دستیاب نہیں ہے تو اس کی قیمت واپس کرے اول ضل ہو کر ہے
اور ثانی ضل معقول ہے نیز اول کامل ہے اور ثانی ناقص ہے ۔

یہی دونوں صورتوں میں یہ قضا مثل معقول ہے جیسا کہ ظاہر ہے ۔ مگر غلط کسی کو قتل کر دیا تو قاتل
پر دیت واجب ہوگی یا کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا جواز زارعت و دیت واجب
ہوگا تو یہاں اصل اور بدل میں مناسبت ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایک منموک اور ایک مالک ہے مگر شریعت نے
یہ حکم دیا ہے تو اس کو نکاح بقی غیر معقول کہا جائے گا ۔ دیت کسی شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا
اور تیسرے میں ایک غیر معین غلام لے لیا تو نکاح درست اور تسلیم درست ہے ۔

اب شہرہ ایک درمیانی غلام واجب ہوگا اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو یہ ادا ہے اور اگر اس کی قیمت دے تو یہ قصاص ہے لیکن یہ قصاص ادا کے حکم میں ہے، ادا کے حکم میں ہونے کی وجہ سے اگر عورت قبول کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسے اگر وہ درمیانی غلام خرید کر دے تو عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ ادا ہے تو ایسی قصاص میں جبر جاری ہوگا جو ادا کے حکم میں ہے۔

سبق نمبر ۳

یہاں مشراح نے ایک علم کلام کی بحث چھیڑی ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف الاطلاق جائز ہے کہ نہیں تو ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ خلاف اس کا ہوا نہیں ہے اس وجہ سے بالاتفاق اس کا دفع نہیں ہے، اشاعرہ نے اس کو قاطعاً جائز کہا ہے۔ پھر شیخ کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ متبع بالذات جیسے قدیم کو معدوم کر دینا اور حسائی کو بٹ دینا اور اجتہاد نفیس ۲۔ متبع بغیر، جیسے ابوہریرہ وغیرہ کا ایمان کہ اللہ کو مستقیم ہے وہ ایمان انہیں طے نہیں گئے۔ تو متبع کی قسم اول میں تکلیف کا دفع ہوگا یعنی بندہ اس کا مکلف ہوگا اور قسم ثانی میں تکلیف خارج ہے قطعاً بھی اور مشرطاً بھی۔ پھر قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت بمعنی آلات و اسباب کی صلاحیت اور یہی مادہ تکلیف ہے اور یہ قدرت فعل سے مقدم ہوتی ہے،

۲۔ وہ قدرت حقیقہ جو وقت اور فعل آلات و اسباب کی صلاحیت کے ساتھ غوراً متغایب ہے اور فعل جو جاتا ہے یہ مراد تکلیف نہیں ہے اور نہ یہ فعل سے پہلے ہوتا ہے۔

پھر پہلی قدرت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قدرت کا ملہ اس کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے بقار واجب کے لئے اس قدرت کا دوام مشرط ہے ۲۔ قدرت نامہ اس کا دوسرا نام قدرت ممکنہ ہے اور وہ اولیٰ مقدار ہے جن کی وجہ سے بندہ واجب کے ادا کرنے پر تادیر جاتا ہے پھر وجوب ادا کے لئے قدرت ممکنہ مشرط ہے (الانی بعض کی حسائی) وجوب قصاص کے لئے قدرت ممکنہ مشرط نہیں بلکہ وجوب ہی کے بقار کا نام قصاص ہے۔

۱۔ قبل میں یہ بات گذر چکی تھی کہ جو ادا کا سبب ہے وہ قصاص کا سبب ہے تو وجوب قصاص و کیا ساقی وجوب کی بقار ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ تو جب یہ دو لوازم ایک واجب ہوئے اور قدرت ممکنہ وجوب ادا کی مشرط تھی اور پھر اس کو وجوب قصاص کی بھی مشرط کیا جائے تو مختار مشرط ہوگا جو سے وجوب میں گزار ہوگا پھر واجب واحد کے لئے دو وجوب ثابت ہوں گے اور یہ باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ وجوب قصاص کے لئے یہ قدرت مشرط نہیں ہے۔ لہذا وقت چھائے تو قصاص لازم ہوگی ورنہ لازم آئے گا یا فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا پھر حال جب قصاص کے اندر فعل مطلوب ہو تو وہاں قدرت کا ہونا



مذکور ہے اور نیز قدرت کے فعل کا طبع لازم آئے گی جو تھوڑا ہے۔
 یہ حال قدرت ممکنہ و خوب ادارہ کی سترط ہے لیکن اس قدرت کا تحقق الوجود پر شرط طبعیہ لازم ہو جو
 ہونا کافی ہے کہ جو ممکنہ و وجود ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ قدرت ادارے مقدم ہو اور نہ تاخر ہے۔
 لہذا وہ وقت جس میں جارحیت نماز پڑھ سکے اس کا تحقق الوجود ہونا ضروری ہوگا جبکہ اس کا تو جو کافی ہے یعنی
 اگر عبادت میں بظاہر اپنی کائناتیں نہیں ہیں جارحیت نماز پڑھ سکے لیکن اس کا تو جو ہے کہ اگر کسی جانب سے وقت
 میں امتداد ہو جائے اور وہ اس وقت میں ہی نہ ہو بلکہ پھر اگر امتداد ہو جائے تو قیادہ درہم جانتے ہی ہیں کہ
 امتداد حقیقت میں ہوگا تو اس کی قدر لازم ہوگی اور یہ قاعدہ معروف ہے کہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے
 ورنہ یہاں مشروط ادارہ ہے اور شرط قدرت ہے تو اگر قدرت سے تحقق الوجود ضروری نہیں تو وہ ادارہ سے مقدم
 نہیں ہو سکتی تو پھر اس کو سترط کہنا غلط ہو جائے گا۔ ورنہ اس کا تو جو الوجود ہونا ادارے مقدم ہو سکتا ہے
 تو اس کو شرط دیکھنے میں کچھ سمجھ نہ ہوگا۔

اگر اس میں یہ مسئلہ متفرع ہو جائے کہ کچھ خرافات میں جملہ وقت باقی ہے جس میں فقط تیسرے تحریر کرنے کی
 جائز ہے۔ باخ ہو گیا یا کافر مسلان ہو گیا یا ہاتھ قدرت یعنی سے پاک ہوئی تو ہمارے نزدیک نماز
 لازم ہوگی یہ کہ امتداد و وقت کا احتیاج ہے اور امام زفرۃ الدرام شافعی فرماتے ہیں کہ ان پر نماز فرض
 ہوئی کیونکہ قدرت کی ضروریات ہمارے وقت ہے اور وہ فوت ہو گیا۔ اور جب وقت فوت ہو گیا تو وہ مطلق
 قادر ہوگا تو اس کی شرط فوت ہونے کی وجہ سے اس پر نماز واجب نہیں ہوگا۔

ہم نے کہا امتداد و وقت کو احتمالی و امکان ہے جسے قدرت سبحان علیہ وسلم کے لئے ہوا اور ممکن
 بخاری کی روایت کے مطابق حضرت بوش علیہ السلام کے لئے ہوا۔ اور کہ شیخ فیاض نے شفاء میں
 نقل کیا ہے کہ ہمارے حضرت کے لئے نہیں یہ واقعہ پیش آیا تھا جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فوت ہو گئے
 تھے تو اس کا حکم بالکل دلیا ہوا کہ جیسے سب نے فرم کھا تھا کہ بعد ازیں وہ در آستانہ کو جھوٹے توبہ کو آسمان
 کو جھینٹا تھا کہ تو اس کی عین متعقد ہو جائے کہ لیکن یہ حالت یہ کہ یہ کچھ نہیں کہ گہرا فوجا حالت ہو جائے۔
 اس طرح امتداد و وقت کا امکان فوت ہو گیا۔ لیکن ہم سے یہ غلط فہمی اس کے لئے امتداد نہیں ہو سکے گا تو
 ہم کہیں گے کہ اصل واجب ہوئی لیکن اس کو ادارہ کرنے سے غایب ہو گیا جو ہم سے تضاد کی جانب انتقال ہو گیا
 یعنی تضاد جب ہوئی اور اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ کوئی شخص سفر پر ہے نماز کا وقت آ گیا اور
 وہ پہلے سے اپنے انتقال سفر یا وطن گیر ہے اسے نماز کے لئے تیار کیا کہ سفر کا اب اچانک اس کی توجہ
 نماز کی جانب ہوئی اور وقت قریب ہے اور پانی ندارد ہے اور اس کے گناہیں اس پاس باقی نہیں
 ہے تو اول اسیر اصل خود یعنی مجروح و متوجہ ہو گا لیکن چونکہ یہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے تو حکم فوراً
 اصل سے فرغ کی جانب یعنی تیمم کی جانب منتقل ہو جائے گا یہی حالتی آخر وقت میں بلوغ اور اسلام اور

کہا ہے اسکے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

ثُمَّ اشْرَعَ فَرَقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْاِدَاءِ وَوَجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقَدْرَةَ الْمُتَكَيِّفَةَ مَشْرُوطًا لِّوَجُوبِ الْاِدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقَدْرَةَ نَشْرُطُ الْوَجُوبِ وَلَا يَتَكَيَّفُ الْوَجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالْمَشْرُوطُ كَوْنُهُ مَوْجُودًا لِّأَنَّهُ لَا يَكُونُ مُتَحَقِّقًا اِلَّا بِوُجُودِ مَا فِي ذَلِكَ لَا يَسْتَلِيزُ الْاِدَاءُ وَلِهَذَا قُلْتُ اِذَا بَلَغَ النَّسَبِيُّ اَوْ اَسْمَلُوا يَكْفُرُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ تَلَزُّمُهُ الْعُسْرَةُ لِحُجُوزِ اَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِسْتِدَادُ مَوْجُوبِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِمُسْلِمَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَصَارَ الْاَصْلُ مَشْرُوعًا وَوَجِبَ الثَّقُلُ لِلْيَعْنِ فِيهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْخِلْفِ عَلَى سِنِ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيرٌ مِّنْ هَجْرٍ عَلَيْهِ، وَقَدْ اُصْلَحَتْ وَهُوَ فِي السَّمَوَاتِ خَطَابُ الْاَصْلِ بِتَوْجُّهِ عَلَيْهِ سَائِلٌ يَتَوَقَّلُ اِلَى الْقَرَابِ لِيُفْعِلَ الْحَالِي

ترجمہ۔ پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوب اداء اور وجوب قضاء کے درمیان پس شریعت نے وجوب اداء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے ذکر قضاء کے لئے اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب مکرر نہ ہوگا اور شرط اس قدرت کا متوجہ الوجوب نہ ہے نہ کہ اس کا متحقق الوجوب نہ اس لئے کہ یہ شرط کا متحقق الوجوب نہ اداء سے مقدم ہوگا اور اس وجہ سے کہ ہم نے جبکہ جو مانع ہو جائے یا اگر مسلمان ہو جائے وقت کے آخر میں توان میں سے ہر ایک کو نماز لازم ہوگی اختلاف ہے زجر اور شافعی کا اس بات کے ہاتھ جوئے کی وجہ سے کہ سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت میں امتداد ظاہر ہو جائے جیسے سلیمان علیہ السلام کے سنے ہوئے اصل زاد اداء مشروطاً واجب ہوگی اور قضاء واجب ہوگی ظاہری طور سے اداء سے عاجزی کی وجہ سے جیسا کہ آسمان کو چھوئے کی قسم مٹانے میں اور یہ اس شخص کی نظر سے جس پر راجحاً نماز کا وقت داخل ہو جائے اور وہ شخص کو تحقیق (اولاً) اس پر اصل حکم (یعنی حکم و حق) متوجہ ہوگا پھر فی الحال عاجزی کی وجہ سے حق کی جانب متحول ہوگا۔
تشریح۔ تفصیلات درس سب فقہاء میں مذکور ہیں، اور ہم نے قدرت کے اوپر تفصیل گفتگو جو اہل الفہم اندر شرح شرح الفقائد میں کی ہے۔

سبق نمبر ۳۱ ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره متيسرة لاداء وهي زائدة على الاولى بدو حجة وفوق ما بينهما بالتامة تنعير صفه الواجب هي صفة مستحقة لا في شرط دوائها بقاء الواجب لان الحق مستوجب بصفة لا يتي واجبا الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بان مقتضى تركه

بہلاک البصائب والعشر بجلال الخاج والخرج اذا اصفوا للرب افع لا ان الشرح
اوجب الاداء بصفتها اليسرا لا تری ان تخص الزکوۃ بالمال النافی الخولی والعشر
بالخارج حقیقتا والخلج بالتمکن من الشراعت

تہجہ

اور بعض ادا رو میں جو دایب میں ہوتی مگر ایسا قدرت کے ساتھ جو ادا کو آسان کرے وہی ہے
اور یہ (قدرت مستتر) اول پر نادر ہے ایک درجہ کے ساتھ البصر کے ساتھ ادا والی دونوں
کے درمیان فرق یہ ہے کہ نافی کی وجہ سے واجب کی صفت تغیر ہو جاتی ہے پس واجب آسان اور سہل ہو جاتا
ہے پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقا کے لئے اس لئے کہ جب کسی صفت کے ساتھ واجب
ہوتا ہے تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگر اس صفت کے ساتھ ادا کی وجہ سے ہونے لگا کہ زکوۃ نہ شرط
ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جاتے ہیں اور غریب ادا کر کے ہلاک ہونے سے اور سراج جلا بھی کوئی
آفت ہلاک کر دے اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے بصر کی صفت کے ساتھ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ
شریعت نے زکوۃ کو خاص کیا ہے اس مال نامی کے ساتھ جو حلی ہے اور غریب کو تعقیق بیدار کے ساتھ اور غریب کو
زراعت پر تمکن کے ساتھ

تشریح

یعنی کچھ ادا رو میں جو قدرت ممکنہ کیوجہ سے واجب ہوئی ہیں اور کچھ ایسا ہیں جو قدرت میں صبر کی وجہ سے
واجب ہوئی ہیں مگر عبادات میں قدرت میں صبر کیوجہ سے واجب ہوئی ہیں تاکہ ان کی ادائیگی نفس پر
شاق نہ گزرے جو عبادات قدرت میں صبر کیوجہ سے واجب ہیں ان میں شریعت نے سہولت و آسانی کے سبب
کو اختیار فرمایا ہے

اور یہ آسان و سہولت پر نظر جیسے ابتداء میں ہوئی ہے ایسے کی بقا میں ہوگی ابتداء اگر بعد میں صبر و سہولت
ختم ہو جائے تو وجوب ختم ہو جائے گا مثلاً شریعت نے ابتداء کی سے زکوۃ میں سہولت کا یہ اختیار نہ فرمایا اور
ایسے نصاب کیوجہ سے زکوۃ کو واجب کیا ہوئی ہیں اور حلی بھی جو یعنی حوائج اول ہو چکا ہو تو اگر مال بیک ہو جائے
تو زکوۃ کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا ورنہ آسان کا یہ سہولت ہو جائیگا اسی طرح اگر یہ ادا ہلاک ہو جائے تو غریب
کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا اسکا طریق اگر کھینک کو کوئی آفت پہونچے گی تو غریب کا وجوب بھی ختم ہو جائے گا

تنبیہ: ہذا قدر ممکنہ اور فقیرانہ درمیان یہاں دو فرق بیان کئے گئے ہیں پہلا فرق باعتبار عموم ہے اور
دوسرا باعتبار حکم ہے اول کو دیکھنا زکوۃ الخ سے اور دوسرے کو فرق مینا الخ سے بیان کیا ہے
تفسیر: غریب پیدا کر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور خراج میں غریب میں خلق پیدا اور غریب ہے
اور غریب سراج میں تقدیر کی اور حکمی اور تقدیر کی پیدا اور کا مطلب یہ ہے کہ زمین کا سنت کے قابل

سبق نمبر ۷
 ولہذا قلنا ان الحماض فی الیمین اذا ذهب مالہ کفر
 بالصوم لان التخییر فی انواع التغبیر بالمال والنقص عند
 انی الصوم النجی فی الحال مع توہم القدرۃ فیما یستقبل تبسیر اللاد او فکان من قبیل
 الزکوۃ الخ ان المال ہما غیر عین فای مال اصابنا من بعد دامت بہ القدرۃ
 ولہذا اسوی الاستہلال لہلاک ہما لا فساد التعدی علی محل مشغول بحقی
 الغیر

توجہ

اور اسکا بار پیم ہے کہ اگر ہمیں کے اندر حالت ہو کہ اس کا مال ختم ہو جائے تو روزہ سے کفارہ ادا کرنا
 اس لئے کہ مال کے ذریعہ افواغ وغیرہ اختیار دینا اور تبخیر بالمال سے روزہ کی جانب انتقال
 فی الحال و جزی کی وجہ سے کفر و قدرت کے توہم کے وجود اور اس کی سہولت کی وجہ سے ہے تو یہ زکوۃ کی قبیل سے ہو جائیگا
 مگر تحقیق کی یہاں مال غیر عین ہے تو بالمال اس کو بچھڑ گیا بعد اس کی وجہ سے قدرت قائم رہے گی اور اس وجہ
 سے یہاں استہلال ہلاک کے مساوی ہو گا تبخیر کے ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ
تشریح
 داخل میں چونکہ بتایا گیا ہے کہ جو عبارت قدرت بمصرہ کی وجہ سے واجب ہوئی ہے وہاں بقا واجب
 کے واسطے قدرت بمصرہ کا بقا ضروری ہے اور اگر قدرت بمصرہ موقوف ہو جائے تو واجب بھی ساقط
 ہو جائیگا۔

لہذا وہ شخص جس پر کفارہ یمن واجب ہے تو اصل یہ ہے کہ وہ مال کے ذریعہ کفارہ ادا کرے یعنی عام
 آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے اور اگر ان میں سے کسی پر نادر ہو تو تین
 روزہ رکھے جو حال یہاں شریعت نے قدرت بمصرہ کو ملحوظ رکھا ہے اور اس میں بقا واجب کے لئے قدرت
 بمصرہ کا بقا ضروری ہے لہذا اگر حالت بالیمین پر تبخیر بالمال واجب ہو اور اس کا مال ہلاک ہو جائے تو اب اس
 پر اس کے ذریعہ کفارہ واجب نہ ہو گا بلکہ روزہ کے ذریعہ کفارہ واجب ہو گا کیونکہ اس واجب کا ذریعہ بمصرہ
 اور مال کے ہلاک ہونے سے لیس ختم ہو گیا تو تبخیر بالمال کا واجب بھی ختم ہو گیا۔
 نسو الیہ۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ کفارہ یمن میں لیس طمخو ہے؟

جواب ہے کہ تبخیر بالمال کی افواغ ثلاثہ میں اختیار دینا دلیل میر ہے۔ ضیق اگر ان امانات تبخیر بالمال سے عاجز
 ہو جائے اور آئندہ تبخیر بالمال پر نادر ہونے کا احتمال موجود ہے اس کے باوجود یمن روزہ سے کفارہ کی اور اگر
 کو ضیق مان لینا دلیل میر ہے ورنہ شیخ کی یہ کہ قدرت کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔
 غلامہ کلام تبخیر بالمال زکوۃ کی قبیل سے ہے کہ دونوں میں میر ملحوظ ہے۔

مسوالے: تبخیر زکوۃ کی قبیل سے لہذا غلط ہے؟ کیوں؟ اس لئے کہ اگر زکوۃ میں مال ہلاک ہو جائے تو
 زکوۃ کا واجب ختم ہو جاتا ہے اور اگر دوسرا سال آگیا تو موقوف بدستور رہتا ہے۔

تکلف کثیر یا مال سے کہ اگر مال ہلاک ہو گیا اور دوسرا مال آگیا تو نگارہ مال کے ذریعہ وجہ ہوگا تو پھر تکلیف کو زکوٰۃ کی تکلیف سے سنا کیسے صحیح ہوگا ؟

جواب :- تکلیف ہے تو زکوٰۃ کی تکلیف سے اس معنی کر کہ دو قول میں ایسر محفوظ ہے لیکن زکوٰۃ میں مال میں ہوتا ہے اور دوسرا مال اس لئے قائم مقام نہیں ہوگا کہ تکلیف میں مال غیر معین ہوتا ہے لہذا جو مال ہو آئے گا وہ نگارہ کی ادائیگی کا عمل ہوگا اور اس وجہ سے زکوٰۃ میں استہلاک رکھنا میں غرق ہے کہ ہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے ۔ استہلاک کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی کیونکہ استہلاک کی صورت میں اس مال میں غیر کا حق وابستہ ہو چکا ہے لہذا استہلاک کی صورت میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور تقیہ میں حاکم اور استہلاک دونوں بڑا ہیں کیونکہ مال غیر معین ہے تو اس مال میں ایسر کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا ۔

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَالْشَّرْطُ فِيهِ الْمَمْلُوكَةُ مِنَ السُّفُلِ لِمَقْتَدِرِ بِرِاحِلَةٍ وَزَادَ وَالْيَسْرُ لَا يَفْعَلُ إِلَّا جِدَارًا وَ
وَمَرَائِبَ وَيَسْرُ ذَاتُ الشَّرْطِ بِأَكْثَرِ جَمَاعٍ فَلِذَلِكَ لَوْ لَكِنِ الشَّرْطُ لِدَوَامِ الْوَجِيبِ وَ
مَكَانِ ذَاتِ مَقَادَرَةٍ الْفَضْلُ لَوْ لَجِبَ بَعْدَهُ الْيَسْرُ بِالشَّرْطِ الْقَدَرِ وَهُوَ الْغَنَاءُ لِيَصْبِرَ
الْمُوصُوفُ بِهِ أَهْلًا لَا غَنَاءَ إِلَّا تَرَوْنَ أَنَّهُ يَجِبُ بِنَبَابِ الْبَدَلِ وَلَا يَفْعَلُ بِهِمَا الْيَسْرُ وَلَا يَفْعَلُ
لِيَسْتَبْتِ بِهِ مَبْدُوعٌ فَلَوْ لَكِنِ الْبَقَاؤُ مَقْتَدِرِ دَوَامِ شَرْطِ الْوَجِيبِ

اور پھر حال ج نہیں اس میں قدرت مکملہ شرط ہے یعنی دو سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور
توسلہ کے ساتھ اور پھر واقع نہیں مگر بہت سے خاص وجوہ کے ساتھ اور بہت سے حد و گاردن
کے ساتھ اور بہت سے سواریوں کے ساتھ اور یہ بالا باخ مشہور نہیں ہے پس اس وجہ سے یہ قدرت مکملہ
دوام وجہ کے لئے شرط نہیں ہے اور ایسے ہی ممدائے نظر ایسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرت
مکملہ کی شرط کے ساتھ اور قدرت مکملہ مال داری ہے تاکہ ہو جائے وہ تنگ براداری کے ساتھ موصوف
ہے بے نیاز کر لے گا ان کتاب دیکھتے نہیں کہ حدیث فقہ واجب ہوتا ہے کام کاج کے لئے کہ پڑوں کے ساتھ
مال غنہ ان کے ذریعہ پھر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ کیر سے نامی نہیں ہیں تو نہیں ہوگا لہذا واجب محتاج وجوب
کی شرط کے دوام کی جانب ۔

تشریح :- میں عادات کا وجوب قدرت پھر اس وجہ سے ہے تو عوام واجب نے لئے قدرت کا بقا و شرط
ہے ، اور جن عادات کا وجوب قدرت مکملہ کی وجہ سے ہے وہاں بقا واجب تکلیف قدرت
مکملہ کا بقا واجب نہیں ہے ۔

اب فرماتے ہیں کہ حج کا وجوب قدرت مکملہ کی وجہ سے ہے یعنی اول وہ قدرت کہ آدمی جس کی وجہ سے

رج پر تادیر ہو جائے اور وہ محولی سواری اور محولی تومستہ ہے ورنہ اگر اس کا وجوب قدرت میسر ہو کہ وہ سے پکا گناہ پر بہت سے خادماں اور مددگار اور سواریاں ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے اور اس کا اصول معلوم ہو چکا ہے کہ بقدر واجب کے لئے قدرت ممکنہ کا بقدر شرط نہیں ہے لہذا واجب حج فرض ہو گیا تو اب اس کی فرضیت ساقط نہ ہوگی خواہ بعد میں اس کے پاس مال ختم بھی ہو جائے حج کا وجوب بدستور رہے گا۔ اور ایسے ہی حدود فطر کا وجوب قدرت ممکنہ کی وجہ سے ہے یہی توجہ ہے کہ اس میں مال نامی شرط نہیں ہے اور نہ اس میں مال نامی شرط ہے اسی وجہ سے استعمال کے کپڑوں کی وجہ سے بھی حدود فطر واجب ہو گا بہر حال اس کا وجوب بھی برقرار رہے گا خواہ مال ختم ہو جائے۔

سبق نمبر ۳۲

اللہ تعالیٰ حکم ہے تو اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ جب وہ کوئی حکم کرے تو اس مامور بہ کے اندر صفت خاصہ ہو نا ضروری ہے پھر مامور بہ کی صفت کے اعتبار سے دو قسم ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے کہ مامور بہ کے اندر صفت ذاتی ہو کسی خبر کے واسطے ہو یا اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں صفت خبر کے واسطے ہو پھر ذیادہ اول کی دو قسمیں ملے اول وہ ہے کہ صفت اس کی ذات میں ہو یعنی ذاتی ذات میں تو نہیں خبری وجہ سے سے مگر وہ غیر معدوم کے درجہ میں ہے اس وجہ سے اس کو قسم اول کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

دوسری قسم ذاتی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے کہ وہ خبر میں ہی وجہ سے مامور بہ میں صفت آیا ہے اس کو الگ سے کرنا پڑے پہلے فعل سے اس خبر کی ادائیگی ہو سکے۔ دوسری قسم وہ ہے کہ خبر بھی فعل کے ساتھ ساتھ اور ہو جائے اب یہ سب چار تو میں ہو گئی ہیں۔ اول کی مثال جیسے ایمان باللہ اور غار کر ان دونوں میں صفت ذاتی ہے اول تو واضح ہے اور غار میں اس لئے کہ اس میں قیام و رکوہ و سجود میں جو سراپہ تقییم باری میں اور تقییم باری کا شخص ہونا ظاہر ہے مگر یہ کہ کوئی شخص حالت حد شدہ میں غار پڑھے یا اوقات محدود میں غار پڑھے کہ اب اس میں صفت کے بنائے قیامت ہے۔

دوسری کی مثال جیسے زکوٰۃ و روزہ حج میں کہ بظہر ان میں ذاتی کچھ صفت نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ میں مال کو صحت کرنا ہے اور روزہ میں نفس کو بچھکارنا ہے اور حج میں کچھ مقامات کی مسافت طے کرنا ہے جس میں بظاہر کچھ صفت نہیں ہے لیکن زکوٰۃ میں شریک بندوں کو بے نیاز کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور روزہ میں اللہ کے دشمن کو تہور کرنے کی وجہ سے حسن پیدا ہوا اور حج میں ان مقامات و مسافت کی شرفیت و تقدس کی وجہ سے حسن پیدا ہو گیا اور یہ دسانطہ ایسے ہیں کہ جن میں بندہ کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔

بلکہ صفت محض اللہ کے خلق کی وجہ سے ہیں یعنی عاجز بقدر نفس کی دشمنی اور مصلحتات کی شرارت و تقدس محض غنی خداوند کی تادیر سے ہیں تو ان دسانطہ کو اقدم شمار کرنے چوتے ہیں تو ان کی

نوع اول کے ساتھ لائی کرو یا جائیگا اور لوہا شمار کیا جائیگا کہ ان کا سنگ بھی ٹوپا زاتی ہے۔ تیسری کی مثال جیسے دھواں اور مٹی، لی الجودہ کو دھواں دوسری میں آگے ہے۔ ان کا جوہر کے واسطے سے اور اس واسطے اور جوہر کو انگ سے کرنا چاہئے ہے لیکن خاک اور تیلہ و غور اور مٹی کے بعد انگ سے اور اگر گڑے کرتے ہیں۔

پرتختی کی مثال یہ ہے۔ از جنازہ اور جہاد اور حدود کو قائم کرنا، کہ اول بقا جنت کی پرتختی کے مثل سے اور ثانی میں زمین میں فساد پھیلنا ہے اور ثالث میں اشرک کے بندوں کو غضب دینا ہے۔ مگر اول میں شخص آیا حتی مسلم کو پورا کرنے کا وجہ سے اور ثانی میں اعلیٰ کھڑا تھی کے واسطے سے اور ثالث میں معاصی سے وجہ کے واسطے سے اور ان دسائط کو ایک سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ غار جنازہ کے ساتھ خود بخود حق مسلم اور ہوتا ہے اور جہاد سے خود بخود اعلیٰ کھڑا اشرع حاصل ہوتا ہے اور اظہار حدود سے خود بخود معاصی سے جبر حاصل ہوتا ہے پہلی دونوں کوئی کام یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو گیا تو اب ساتھ ملو گا بلکہ ادا کرنا پڑیگا مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز معارض ہو جائے جو اس کے وجوب کو ماسقط کر دے۔ جیسے یقین و فاسق نماز کو ماسقط کر دیتے ہیں اور آخر کی دو ٹولوں کو عمل کا حکم یہ ہے کہ غیر واجب تو یہ واجب اور غیر ماسقط تو یہ عمل ماسقط یعنی اگر نماز واجب ہے اور حضور بھی واجب ہے اور نماز ماسقط ہے تو وہ بھی ماسقط ہے۔ جب یہ تفصیلات وہی شخص جو حقین کو اب بابت ملاحظہ فرمائیں۔

فَصْلٌ فِي صِفَةِ الْحَسَنِ الْمَأْمُورِ بِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْبِهِ وَحَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْبِهِ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالصَّلَاةِ فَإِنَّهَا تَأْتِي بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضَعْتُ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّعْظِيمُ حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ وَإِنْ يَكُونُ فِي غَيْرِ أَحْوَالٍ وَمَا الْحَقُّ بِالْوَاسِطَةِ نَبَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالزُّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَإِنْ هَذِهِ الْأَفْعَالُ بِالْوَاسِطَةِ حَاجَةٌ لِلْفَقِيرِ وَشَتَاهَا وَالنَّفْسُ وَشَرَفُ الْمَكَانِ نَفْسَتْ أَعْنَاهُ وَعِبَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى وَقَهْرُ عَدُوِّهِ وَلِتَعْظِيمِ شَعَائِرِهِ فَتَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعِبَادَةِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهُ بِلَا مَالَةٍ مَعْنَى لِيَكُونَ هَذِهِ الْوَسَائِلُ نَامِيَةً بِحَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَمُضَافَةً إِلَيْهِ وَحُكْمُهُ هَذَيْنِ التَّرْعِينِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنْ يُوجِبَ مَعْنَى شَيْءٍ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفِعْلِ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُ بِالْعَبَسَةِ وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ نَوْعَانِ مَا يَحْتَصِلُ الْمَعْنَى بِفِعْلٍ لَا فِعْلٍ مَقْصُودٍ كَالزُّكَاةِ وَالسَّعْيِ أَوْ الْجَمْعَةِ وَمَا يَحْتَصِلُ الْمَعْنَى بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ كَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيْتِ وَالْجِهَادُ وَأَقَامَةُ الْحُدُودِ فَإِنْ مَا فِيهِ الْحَسَنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْتَعِيرِ وَكَتَبَ ائْتِدَاءُ اللَّهِ تَعَالَى وَالتَّوَجُّعُ مِنَ الدَّامِي يَحْتَصِلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ وَحُكْمُهُ هَذَيْنِ التَّرْعِينِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ يَفَاءُ الْوَاجِبِ بِرُجُوبِ الْغَيْرِ وَسُقُوطِ الْغَيْرِ .

ترجمہ

یہ فصل ہے مامورہ کے لئے حسن کا صفت کے بیان میں۔ مامورہ دو قسم پر ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامورہ میں ہو ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسرا وہ ہے جو حسن ہوا ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے اور وہ مامورہ جو حسن ہوا ایسے معنی کیوجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اس کی ذات میں ہوں جیسے نازاں لیں وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال و اقوال سے جو تعلیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور تعلیم بذات خود حسن ہے مغیر کہ تعلیم اپنے وقت یا اپنی حالت کے غیر میں ہو اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ اسی قسم کے ساتھ لاحق ہو کہ سنی مذکور جس کی ذات میں ہو جیسے نگوہ اور روزہ اور چل پس بے شک یہ افعال فکر کی محبت اور نفس کی خواہش اور مکان کی مشرافت کے واسطے سے (یہ افعال انھیں ہیں اولی صورت میں) اور ثانی کے بعد ان کو مستغنی کر دینے کو اور (دوسری صورت میں) انھیں کے دشمن کو مجبور کرنے کو دوسری صورت میں انھیں کے شعائر کی تعلیم کو نو ہو جائیں گے یہ افعال نفس بندہ کی جانب سے اس بار کے لئے جس کی قدرت نہ رہ سکتی ہے منوی اعتبار سے کسی ثالث کے واسطے کے بغیر یعنی کسی امر نازک کے واسطے کہ بغیر ان واسطہ کے ثابت ہونے کی وجہ سے اور ثانی کے خلق سے جو ان کی جانب منسوب ہیں اور ان دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وجہ جب ثابت ہو گیا تو وہ واسطہ ہو گا مگر واجب نہ کرنے سے بالیسے عام معنی کے پیش آئے سے جو بذات خود واجب کو ساقط کر دے (جیسے معنی و نفاس) مثلاً اور وہ مامورہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے حسن آیا ہے) اس کے بعد فعلی تصور کے ذریعہ اصل میں جوں جیسے وضو اور چھو کی جانب سے اور دوسری قسم وہ ہے کہ وہ معنی مامورہ کے کرنے سے حاصل ہو جائیں جیسے نیت پر نماز پڑھنا اور عباد اور اقامت عہد و پس بے شک وہ چیز جو اس مامورہ میں ہے یعنی نفس وہ لذت نہیں ہے بلکہ حق نیت کو پورا اور انھیں کے دشمنوں کو ذلیل کرنے اور ماضی سے روکنے کے اعتبار سے ہے (تو یہ نفس) حاصل ہو جاتا ہے نفس فعلی سے اور ان دونوں نوعوں کا حکم بھی ایک ہے جیسے اپنی دونوں نوعوں کا حکم ایک ہے اور وہ واجب کا بقا ہے غیر کے وجہ کی وجہ سے اور واجب کا سقوط ہے غیر کے سقوط کی وجہ سے۔

تشریح

فَانْ مَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنِ لَذَائِدُ الْحَمْدِ يَهَانُ كَقَوْلِهِ عِبَادَتُكَ مَعْدُودَةٌ
ہے فَاَنْ مَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنِ لَيْسَ لَذَائِدُ بَلْ مِنْ جِهَةِ الْحَمْدِ اِلَّا اِسْ عِبَادَتُكَ مَعْدُودَةٌ
ہو گا اور اگر کوئی لفظ لانا جائے تو بغیر عبارت ایسے ہوگی فَاَنْ مَا فِيهِ مِنَ الْحَسَنِ لَذَائِدُ بَلْ مِنْ جِهَةِ
دونوں کا حاصل ایک ہے، اَلْ اَفْصِلَاتُ تَقَرَّرُ فِي مَذْكُورِيں۔

سبق نمبر ۳۲

اس سبق میں مصنف نے کمالیہاں شروع فرما رہے ہیں۔ نئی تعریف

کصلوة المحدث وبيع الحر والمضامین والملاقیع وحکموا لہن فیہما بیان انہ علی مشروع أصلاً وما فیہ لہن فی غیرہ وهو یزعمان ما عا وزہ المعنی جفا کالبيع وقتہ اللذہ والصلوة فی الارضی المنصوبہ والوطی فی خالۃ الحین وکذا کما أنت یکن صحیحاً مشرو بعدا لہن ولہذا قلنا انہ وطیہا فی خالۃ الحین یحللہا للزوج الاول ویثبت بہ احسان الوطی وما انقلد بہ وصفا کالبيع الغائبہ وصوم یوم النحر

ترجمہ فصل جنی کے بیان میں ہے اور چنانچہ بحث کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے منقسم ہونے کے مثل جنسی صفت میں تو ان میں سے ایک تو وہ ہے جو بیع یعنی ہوا بشمار و منع کے (فصل کے اعتبار سے) جیسے نکر اور ربث اور دوسری وہ ہے جو قسم اول کے ساتھ لاحق ہو شرطاً اہلیت اور ملکیت ہونے کے اعتبار سے جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیع کی بیع اور ان دونوں قسموں کے اندر جنی کا حکم اس بات کو بیان کرتا ہے کہ یہ بالکل غیر مشروع ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بیع ہوا ایسے معنی کے جو جس سے جو اس کے غیر میں ہوں اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاز ہو جاتے ہیں باعتبار اجتماع کے جیسے جو کہ اذان کے وقت بیع کرنا اور زمین مضمون میں ماف ز پر مضامین اور حالت حیض میں وطی کرنا اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ یہ جنی کے بعد صحیح اور مشروع ہے اور اسکی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالت حیض میں اس کو شوہر اول کے لئے حلال کر بیگا اور اسکی وطی سے داخلی کا محض ہونا ثابت ہو جائیگا، اور نوع ثانی وہ ہے جس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں جیسے بیع فاسد اور یوم اخر کار وزہ۔ باقی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں۔

سبق نمبر ۳۵ اس سبق میں اولاً چند باتیں ذہن نشین رکھنے والے افعال بسیرہ وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے جو ان کے معانی معلوم تھے وہ اپنے حال پر بدستور باقی ہوں شریعت نے ان میں تغیر نہ کیا جو جیسے قتل اور زنا اور خراب چنا کہ ان سب کی مامیت اور معافی نزدیک تحریم کے بعد اپنے حال پر برقرار رہا۔ جو یہ سمجھے کہ فعل مستی وہ ہے جس کی حرمت جس سے معلوم ہو وہ غلط ہے۔ ان افعال شرعیہ وہ ہیں کہ رو بد شریعت کے بعد ان کے معانی اصل میں تغیر ہو گیا جو جیسے روزہ اور من ز اور زیہ اور اجارہ جن کی تفصیلات فوراً لاوار میں مذکور ہیں۔

جب افعال حسیرہ اور شرعیہ کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب سنئے کہ ہمارے یہاں احوال یہ ہے کہ اگر کوئی مانع موجود نہ ہو تو افعال حسیرہ سے جو جنی ہوگی اس کو بیع یعنی بر محمول کیا جائیگا اور جو جنی افعال شرعیہ سے ہوگی تو اس کو بیع لغیرہ بر محمول کیا جائیگا مگر حالت حیض کی وطی فعل مستی ہونے کے باوجود حرام لغیرہ محمول ہے

اور فی سہد بالوصف قرار دیا جائے گا اور نہ اگر یہ بھی غیر مشروع الاعمال ہو تو چھ پر ہی مبنی ہو جائے گا اور جس پر حجاب واجب ہو جائے گا تو اس وقت تک ایک ہی فعل یا قولی فیہ اور مجموعاً غیر ہو گا لیکن یہ دونوں وصف مختلف دو امتدادوں کی وجہ سے ہیں تو اس میں کچھ حرج نہیں مسلم شریف میں ہے لولا الاعتداد بالاطلاق المحکمۃ اور اس کا حال ایسا ہو گا جیسے فاسد ہونے کو اس کی ذات پر قرار ہے اور اس کے وصف میں فساد کا ربط ہے اور مشروع میں فساد کو قبول کرنا ہے جیسے ابراہیم فاسد جیسے کسی نے وقوف و رفات سے پہلے وہی کرنی تو اس کو آئندہ سال حج کی نفاذ کرنی ہوگی لیکن چونکہ یہ اہرم مشروع الاصل ہے اس وجہ سے اس اصنام کے حجرہ ارکان کی ادائیگی بھی ضروری ہوگی۔

بہر حال نبی کو اس طرح ثابت کیا جائے گا کہ مشروعات کبریات و مرانیہ کا لحاظ ہوسکے اور مشروعات کے حدود کی محافظت ہوسکے اس کے بعد عبارت لہ خط فرمائی۔

وَاللّٰهُمَّ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ تَقَعُ عَلَى الْقَسْرِ الْأَوَّلِ وَالْأَثَرِ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرِيعَةِ
تَقَعُ عَلَى الْقَسْرِ الْأَخِيرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَيِّنَاتِ إِنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقَسْرِ الْأَوَّلِ
لَا يَدْلِيلُ لَأَنَّ اللَّهَ فِي الْقَضَاءِ الْعَقْلَ حَقِيقَةً كَالْمَرُفِ الْقَضَاءِ الْحَسَنِ فَيَنْصَرِفُ
مُتَقَلِّبًا إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْمَرُفِ وَلَا يَلِيزُهُ الظَّاهِرُ لَأَنَّ كَلَامَنَا فِي حُكْمِ مَقْطُوعٍ
تَقَعُ بِسَبَبِ مَشْرُوعٍ لَا يَتَقَعُ بِسَبَبِ مَشْرُوعٍ مَشْرُوعٌ مَعَ وَقَعَ اللَّهُمَّ عَلَيْهِ
وَأَمَّا مَا هُوَ جَائِزٌ بِشَرِّعٍ زَائِدٍ فَيَقَعُ حَرَمُهُ بِسَبَبِ كَالْقَضَاءِ وَلِئِنْ اللَّهُمَّ
يُرَادُ بِعَدَمِ الْعَقْلِ وَضَعُفِ الْأَخْيَارِ لِعِبَادِهِ وَكَسْبِهِمْ فَيَقَعُ عَدَمُ الْقَضَاءِ لِيَكُونَ الْعَدَمُ
مَبْنِيًّا عَلَى أَنَّ بَدَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُنَاقِضُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ أَنْ يَقَعُ بِاخْتِيَارِهِ وَفِعَالِهِ
عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْعَقْلُ الْأَصْلِيُّ فِي اللَّهِ فَمَا الْعَقْلُ فَوْضَلٌ قَائِمٌ بِاللَّهِ يَنْتَبِ
مَقْصُودٌ بِتَحْقِيقِ الْحُكْمِ فَلَا يَحْجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهِ بَطْلٍ بِهِ مَا أُوجِبَهُ وَاقْتَضَاهُ
بَلْ يُجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمَقْصُودِ بِالْأَمْكَانِ وَهَذَا يُجْعَلُ
لِقَوْلِهِ وَضَعُفًا لِمَشْرُوعٍ فَضِيْرٌ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَضْعِهِ فَيَصِيرُ فَاسِدًا
مِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا يَنْتَبِ فِي سَبَبِهَا الْمَشْرُوعُ يَحْتَمِلُ الْقِسَادَ بِاللَّهِ كَالْأَحْرَامِ
الْفَاسِدِ فَوَجِبَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ رِعَايَةُ أَمَارَاتِ الشُّرُوعَاتِ وَبِحَافِظَةِ

لِحُذْرُودِهَا

۱۔ نبی اذیل سیر سے قسم اول پر رجب لغیر برآمد ہوتی ہے اور نبی افعالی شرعیہ سے
۲۔ رجب آخر رجب لغیر برآمد ہوتی ہے اور شرعیہ رجب سے دونوں بابوں میں فرما کر نہیں

تیسرا دل پر محمول ہوگی مگر کس دلیل کی وجہ سے (کما گیا)

نہی لے کر بھی قیاس کا لائق قرار دینے میں حقیقت سے منکر امر کے منکر کا اتناھا کرنے میں تو مطلق یہی حق کا
 کامل پر محمول ہوگی جیسے امر اور نہاد سے اعتراض اس لازم ہوگا اس لئے کہ ہماری گفتگو ایسے علم مطلوب میں ہے
 جو ایسے سبب کے ساتھ متعلق ہو جو سبب کے لئے مشروع ہو (اور ہماری گفتگو اس بارے میں ہے)
 کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہا ہے اور وہ علم جو اس سبب پر موقوف ہے کی مشروع رہا ہے اس پر کسی
 کے واقف ہونے کے ساتھ اور میرزاں وہ علم جو میرزاں ہے جو اس سبب پر مشروع ہوا ہے تو وہ اپنے سبب
 کی حرمت پر اعتماد رکھتا ہے جیسے قصاص اور جاری دلیل یہ ہے کہ یہی زاوہ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ فعل
 کے ہونے کا اور تاہم لکھو وہ (عدم فعل) منصفانہ ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کب کی جانب و توہی اختیار
 رکھیں (میں نے یہ تصور حاصل ہونے پر ناگہان ہونے کے لئے جتنا کہ میں نے اس سے اپنے اختیار سے رکھا ہے تو اس پر جواب دیا
 جائے اور اس کے درمیان کو مصلحت اپنے اختیار سے کرے پس اس پر مشروع ہونے کی یہی دلیل ہے کہ یہی مصلحت کا وہ ایک وصف
 ہے جو حق کے ساتھ قائم ہے وہ قیامت ثابت ہوتی ہے ورنہ لکھو وہ مصلحت یہی کہ یہی کے علم کو ثابت کرنے
 کے لئے پس جائز نہیں ہے قیاس کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ باطل ہو جائے اس نفع کی وجہ سے وہ قیاس کو سبب
 ہے اور قیاس کی مصلحت یہ (یعنی کہ) بلکہ واجب ہے مصلحت پر عمل کرنا ورنہ وہی کی طرف میں اور مصلحتی پر عمل کرنا بقدر
 امکان اور وہ (یعنی کہ) مصلحت یہ ہے کہ قیاس کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو جو جائز نہیں ہو مشروع، یہی مصلحت
 کے اعتبار سے غیر مشروع ہے نصف کے اعتبار سے تو جو جائز یا نا جائز فاسد ہو مصلحت کے منکر کہ مصلحت یہی ہے اور حاکم اور ان
 دونوں کے درمیان کوئی تنازعہ نہیں ہے کہ مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے یہی کہ وجہ سے جیسے احرام فاسد تو واجب ہے
 نہیں عز کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ پر کہ مشروع یا بعد اور غیر مشروع یا بعد و مشروعات کے درجات
 کی حدود کی مخالفت کرنے سے، شاید اب مزید تفصیل کی حاجت نہ ہوگی۔

سبق نمبر ۳۲

جب پہلے سبق میں ماحول دو قواعد معلوم ہوئے تو اب مصنف چند زیادت
 ذکر فرمائیں گے وہ یہ ہیں میں ضمن شراب کو بنا لیا ہے تو وہ فاسد ہوگی
 باطل ہوگی کیونکہ یہاں کوئی متبادل لفظ استعمال بالذات نہیں ہے جو دے کیونکہ شراب بھی مایہ ہے مگر چونکہ
 دو قسم کے حق میں مال مقیم نہیں ہے اس وجہ سے وہ من و حرام میں کی صداقت رکھتا ہے اور میں وجہ نہیں
 رکھتا۔ بہر حال یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع الزواہ میں فاسد ہے نہ کہ باطل اور ایسے ہی بیع
 بیع جس میں ایسی شرط لگا دی گئی ہو جو مقصد عقد کے خلاف ہو بیع فاسد ہوگی نہ کہ بیع باطل یہ بیع کی اقسام
 ثلث تھیں مشروع یا باطل میں اور غیر مشروع یا باطل میں تو بعد نقص مفید ملک ہوگی اس معنی کی عبارت
 ملاحظہ ہو۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَسْلَاقِ ثَلَاثُ الْبُحُورِ بِأَصْلِهِ وَهُوَ وَجِدُ رُكْنِهِ فِي كُلِّ بَحْرِ غَيْرِ
مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّانِي لِأَنَّ الْخَمْرَ مَا لَيْزَ غَيْرُ مَقْرُومٍ فَيُصْلَحُ ثَمَانِينَ وَجْهٌ دُونَ وَجْهِ
فَصَارَ فَاسِدًا إِلَّا بِأَجَلٍ وَكَذَلِكَ سَبْعُ الرُّبُوعِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعُرُوضِ
وَكَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاعِلُ فِي مَعْنَى الرُّبُوعِ .

ترجمہ اور اس کا تادم کے مطابق ہم نے کہا ہے کہ شراب کے بدلے میں مشروب با صلا ہے اور وہ مع کے
رکن کا وجود ہے اس کے محل میں اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروب ہے اور وصف دہن
ہے اس لئے کہ شراب بال غیر مقوم ہے تو وہ (شراب) زمین و مٹی بننے کی صوبت رکھتی ہے نہ کہ بعضی وجہ سے
تو یہ مع فاسد ہو جائے کہ باطن اور ایسے ہی بیخ الربا اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروب ہے اور وہ وصف
بعض میں زیادتی ہے اور ایسے ہی شرط فاسد ربا کے درجہ میں ہے ۔

تشریح مثلاً ایک کوٹھٹ الپ کو جو شست کے بدلے میں بچا تو بیخ الربا ہے کیونکہ ایک کوٹھٹ اور سوا ایک
کوٹھ کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابلہ ندارد ہے تو جو ازی شرط مساوات و برابر ہی ہے
تو اس شراب کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ مع فاسد ہو جائے کہ بطل ۔

اسی طرح یوم الخمر کا روزہ مشروب بالاصل اور غیر مشروب بالوصف ہے ، کیونکہ روزہ کی اصل روزہ کے
وقت میں الشرب کے لئے رکنا ہے اور وہ یہاں موجود ہے ، لیکن اس دن میں الشرب کی جانب سے مقرر فرمودہ وقتاً
سے اعراض ہے اس وجہ سے یہ غیر مشروب بالوصف ہے تو بذات خود وقت میں کوئی عمل نہیں ہے لیکن اتفاقاً
سے یہ دن عید کا دن ہونے کی وجہ سے اعراضی عن الصیامت پائیا اور اسی وجہ سے کہ یوم الخمر کا روزہ مشروب
بالصل ہے اس کی نذر درست ہے کیونکہ یہ طاعت کی نذر ہے اور معصیت کا یہاں اتصال نذر کی وجہ سے نہیں
بلکہ فعل کی وجہ سے معصیت آئی ہے اسی کو معصیت فرماتے ہیں ۔

وَعَلَىٰ هَذَا الْأَسْلَاقِ ثَلَاثُ الْبُحُورِ بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ ثَلَاثُ الْبُحُورِ فِي وَقْتِهِ غَيْرِ
مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْخَمْرُ عَنْ الصِّيَامَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ الْكُلِّ
يَعْنِي أَنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا يَحْتَاطُ فِيهِ وَالْهَمُّ بِتَمَلُّقِ بَوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّ يَوْمَ عِيدٍ
فَصَارَ فَاسِدًا لِذَلِكَ ابْصَحَ التَّنْذِيرُ بِعَدْلِهِ نَاكَاتُهُ نَذَرُ بِالطَّاعَةِ وَالْإِذَا وَصَفَ
الْمَعْصِيَةِ مُتَعَدِّ بِذَاتِهِ فَعَلًا لَا بِاسْمٍ ذَكَرًا

ترجمہ اور ایسے ہی معنی میں بچا تو بیخ الربا ہے کیونکہ ایک کوٹھٹ اور سوا ایک
کوٹھ کے مقابلہ میں ہے اور باقی نصف کا مقابلہ ندارد ہے تو جو ازی شرط مساوات و برابر ہی ہے
تو اس شراب کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ مع فاسد ہو جائے کہ بطل ۔

اعراض ہے روزہ کی وجہ سے اس ضیانت سے جو اس وقت میں نذر ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے اور وقت میں کوئی غلط نہیں ہے اور یہی تعلیق ہے وصف صوم کے ساتھ اور وصف وہید کا دل ہے تو روزہ فاسد ہوگا اگر اس وجہ سے اس کے شروع یا اصل پر لے کی وجہ سے ہم چارے نزدیک اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ یہ وقت کی نذر ہے اور نہ ہییت کا وصف اس کی ذات سے فعل کے اعتبار سے متصل ہے نہ کہ روزہ کے نام سے یا اعتبار ذکر کے۔

تشریح

وصف کی عبارت کا مطلب تو واضح ہے اتنی بات نہیں کہ لے والا خبری خواص پہلے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اعراض روزہ کا وصف ہے جو روزہ کی ماہیت میں داخل نہیں ہے الا یہی ہے اس کی مزید توضیح ہے اَنَّ الصوم الخ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہے یعنی روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ ولا خلاف ہے۔ اور وقت میں کوئی غلط نہیں ہے اس لئے کہ یہ وقت تمام اوقات کے میں ہے تو اس وقت میں روزہ سے بھی وقت کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ یہی وقت کے وصف کے اعتبار سے اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ پیدا دل ہے جو اشترک بجانب سے مخصوص ضیانت کا دل ہے اور یہ تو روزہ کی ماہیت میں وقت داخل ہے تو جو وقت سے متصل ہوگا اور روزہ سے متصل ہوگا لہذا صوم نذر کا روزہ فاسد ہوگا لیکن چونکہ یہ شروع یا اصل ہے اس لئے اس کی نذر درست ہوگی کیونکہ نذر نقطہ صوم کا ذکر کیا ہے نہ کہ اعراض کا جب کہ اعراض تو فعل صوم کی وجہ سے پایا گیا ہے۔ اسی مرتبہ ذات صوم میں جذبات خود کوئی اثر نہیں ہے بلکہ وہ وقت اصل صحیح ہے اور اس میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے کیونکہ یہ وقت میں حدیث طہان کی جانب منسوب ہے پھر نماز اور روزہ میں کچھ فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کے لئے معیار ہے اور ظرف کی معظوف کی کباد میں کوئی تاثیر نہیں ہے بلکہ نماز افعال معلوم سے اوزار کی جاتی ہے اور وقت ان افعال کا محور ہے تو فساد وقت فساد مصلوہ میں توثر ہوگا اور وقت روزہ کے اندر معیار ہے تو وقت روزہ سے متصل ہوگا تو وقت کا فساد روزہ کے فساد میں توثر ہوگا لیکن وقت اگرچہ نماز میں معیار نہیں مگر سبب ہے اور سبب کا فساد اگرچہ سبب کے فساد کو مستلزم نہیں لیکن سبب کے نقصان کا باعث ضرور ہے اس کا وجہ سے کیا گیا کہ اوقات معزود ہیں جو اصل اور انہو۔

بہر حال صورت مذکورہ میں روزہ کو فساد نماز کو فساد نہیں کہتا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ وقت کا تعلق اَلْکَ فَوَیْتَ کہ ہے تو اس کا یہ اثر ظاہر ہوگا کہ یہ نذر کا روزہ شروع نہ کرنے سے لازم ہوگا اور فعل نماز اوقات معزود ہیں شروع نہ کرنے سے لازم ہو جائے گی اگر کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَطُلُوعِهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَحْذُوبٌ إِلَى الْعَشِيطَانِ كَمَا جَاءَتْ بِهِ السَّنَةُ إِلَّا أَنَّ أَصْلَ الْعَلْوَةِ لَا يُوجِبُ بِالْوَقْتِ لَاحَظْهَا



ہوئی کسی باندی کو خرید لیا اور کوئی ایسا جو ہو وہیں تو ملک میں کے ساتھ ساتھ ملت میں ثابت ہوئی اور جو کسی باندی میں اور غلام میں اور عورتی میں صرف ملک میں ہے ذکر ملت ، غلام کلام مشروط باصل اور غیر مشروط جو عقد نکاح نہیں ہو سکتا بلکہ بیچ ہو سکتی ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ غَيْرَ مُتَهَرِّمٍ لَا نَفَقَةٍ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ إِلَّا لِبُتْهِ وَفَكَانَ لِنِسَاءِ وَلَا نِكَاحَ شُرُوعَ مُلْكٍ مُتَوَرِّقٍ لَا يَنْتَقِلُ عَنْ الْحِلِّ وَالْتِمَامِ بِيَعُضَادَةٍ بِغِلَافِ الْبَيْعِ لَا نَفَقَةٍ شُرُوعَ مُلْكٍ الْقَيْمِ وَالْحِلِّ فِيهِ تَابِعٌ لَا تَرْتَبُ أَنْ شَيْءٌ عَلَى مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيهَا لَا يَحْتَمِلُ الْحِلُّ أَصْلًا لَا أَمْتًا الْحَبْرَ مَبْتِئَةً وَالْعَبْدَ وَالْبَيْتَ شِعْرًا

ترجمہ اور رہنما اصول پر بغیر قواہل کے نکاح سے الزام وارد نہ ہو گا جس لئے کہ اس کی نقل کر دی گئی ہے نبی طیبہ السلام کے اس فرمان سے کہ بغیر قواہل کے نکاح نہیں ہے تو یہ نسخ ہو گا اور اس لئے کہ نکاح مشروط ہے ملک ضروری کے لئے جو صل سے منتقل نہیں ہے اور تحریم صل کی متعدد خلاف ہیں کے اس لئے کہ یہ مشروط ہے ملک میں کے لئے در صل اس میں تابع سے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ بیع مشروط ہے موصیع منکر میں اور جو عورتی میں میں بانگ صل کا افعال نہیں ہے جیسے عورتی باندی اور غلام اور چربائے باقی تفصیلات مذکور ہیں اور واضح ہیں ۔

سبق نمبر ۲ آپ ذیل میں فرما کر آئے ہیں کہ افعال مسیہ سے بھی بیع لیز پر محمول ہوتا ہے جو بانگ مشروط نہیں ہوتی اور کسی فعل شرعی کو قبول نہیں کرتی حالانکہ غضب فعلی مستحی ہے جو نہی عنہ ہے اور ایسے ہی زمانہ میں صی ہے جو نہیں غا ہے جس پر فرمان باری تعالیٰ ولا تأکلوا أموالکم ما بطل اور ولا تغربوا النوا۔ وال ہے ۔

حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ غضب کی صورت میں غاصب بعد از اذعان منسوب کا مالک ہو جاتا ہے اور ایسے ہی زمانہ حرمت معاشرت کو ثابت کرتی ہے تو آپ نے ان افعال مسیہ منوعہ کی وجہ سے ان پر احکام شرعی کیسے جاری کئے ہیں ؟

تو اس کا جواب دیا کہ غضب بذات خود ملک کا سبب نہیں ہے بلکہ ایک محرک شرعی کی وجہ سے غاصب کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب غاصب نے افعال ادا کر دیا اگر آپ بھی غاصب منسوب کا مالک ہو تو مالک کی ملکیت میں عرض اور مومن غرضوں کا اجتماع لازم آئے گا جو باطل ہے ۔

اسی طرح زمانہ حرمت معاشرت کا سبب نہیں ہے بلکہ یکہ کے واسطے سے زمانہ حرمت معاشرت کا

سبب ہے اور چونکہ جس کے درمیں اگر کام لڑتی ہے تو اس کا وصف حرمت محو نہیں ہوگا تاہم چونکہ زمانہ اول کا سبب ہے
 جسے ولی عدل ولد کا سبب ہے اس وجہ سے زمانہ اول سے ولد حرمت مصاہرت کا سبب ہے ذکر برات خود جیسے مثل
 سبب پانی کا قائم مقام ہوتی ہے تو اس میں وصف حرمت محو نہیں ہوتا بلکہ پانی کا مظهر ہونا محو ہوگا ایسے ہی یہاں زمانہ
 اول کا وصف حرمت محو ہوگا بلکہ اس کا سبب و درہرالوط ہوتا ہے کسی کو مصنف فرماتے ہیں

ولا يقال في النصب بان ثبت الملك مقصودا بـ بل ثبتت سقوطا للحكم شرعي وهو
 الضمان لان شيع جبر فيبعد الغواث ويتبدل الحكمون له فصاحرا حمتا بحسنه
 وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة أصلا بنفسه بل انما هو سبب للماء و
 النساء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمان ولا عصيان ولا
 عدوان فيه شوغدي منه الى اطرافه ويتبدل الى انصبابه وما قام مقام غيره
 انما يعمل بعلته الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام انباء نظر الى كون الماء مظهرا
 وسقط عنه وصف التراب فكذا هنا بعد روضه انما بالحرمان لقيامه مقام ما لا
 يوصف بذلك في الجواب خبر من انما هو لا

ترجمہ اور انرا معنی دیکھا جائے۔ نے نصب کے سلسلہ میں اس طریقہ پر کہ وہ ملک کو ثابت کرتا ہے درگاہ پر
 نصب سے مقصود تو یہ ہے بلکہ نصب کے ذریعہ (نصاب کے لئے ملک) ثابت ہوتی ہے آپ
 حکم شرعی کی شرط بھی اور وہ (حکم شرعی) (نصاب پر ضمان سے) اس لئے کہ وہ (نصاب) مشروع ہوا ہے پھر کر کے
 کے لئے (ملک کے حق کو) توقف کر دیا وہ (ضمان) انوار کا مقصود ہے ملک ملک کے قوت کا) ورجح
 کی شرط حکم کے ثابث ہوتی ہے (نصاب کے لئے ملک کا ثبوت جس پر حکم کے حسن کی وجہ سے اور ایسے
 ہی زمانہ اول سے ہونے کے اعتبار سے حرمت مصاہرت کو ثابت نہیں کرتی بلکہ زمانہ اول (در لسانی) کا سبب ہے
 اور زنا و دیگر کا سبب ہے اور چونکہ اصل ہے حرمت کے اس سے قیاس میں اور چونکہ میں شفاء اور زنا واتی نہیں
 ہے پھر حرمت جو ہے اس کے اطراف کی جانب متعدی ہوتی ہے اور ایسے ہی سبب زنا سے ایسے سبب کی
 طرف متعدی ہوتی ہے اور حوائج کے لئے قائم مقام ہو رہے ہیں کہ اصل کی علت کی وجہ سے لسانی ایسی ہی وجہ سے
 جس کی وجہ سے اصل مل کر رہا ہے)

یہاں دیکھتے ہیں کہ جب سبب پانی کا قائم مقام ہوئی تو پانی کے مظهر ہونے کو دیکھا گیا ہے اور
 اور سبب سے سبب کا وصف ساقط ہو گیا ہے پس ایسے ہی یہاں زمانہ اول کا وصف جو حرمت ہے؛ اطلاق ہو گیا
 زمانہ اول کے اس چیز کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے جو حرمت مصاہرت کو ثابت کرتے ہیں حرمت سے نصف نہیں ہے

شرح اردو حسائی

پہلے ۱۱

درس حسائی

فصل فی حکم لا تمروا بالنہی فی صمد ما نسب الیہ الخلف العلماء فی دلت والمخبر
عندنا ان الامر بالنہی یقتضی کراهۃ صمدہ لان یكون موعظا لہ او دلیلا علیہ
لانہ ساکت عن غیرہ، ولکنہ یثبت بہ حرمة الصمد ضروریۃ حکم لا امر ولا یثبت
بہذا الطريق یكون ثابتا بطریق الاقضاء دون الدلالة، وفائدۃ هذا الاصل
ان النہی یؤثر لہو یکن مقصودا بالامر لہو یقتضی الامر حیث انہ یقتضی الامر
فاذا المریضۃ کان مسکروا کلا من باغیہم لیس بہی عن الفعور قصدا احتی اذا
فقد شوقا لم لا یقتضی صلوۃ ولکنہ یکنر، وعلی هذا القول یحتمل ان یكون النہی
مقتضیا فی صمدہ اثبات سنیۃ تكون فی الشرع کالواجب وبهذا اقلنا ان المحرم لہا سہی
عن بطن الخیط کان من المستلزم الاراس والسر ذاب

ترجمہ | فصل ہے اردو میں حکم کے بیان میں اس کی مذہبی پس منظر یہ دونوں منسوب ہیں، علماء سے
اس میں خلاف کیا ہے، اور ہمارے نزدیک مختار ہے کہ کسی چیز کے بارے میں علم اس کی ضد
کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے یہ بات نہیں ہے کہ وہ کسی تحریم کو نہیب کرے، الا یہ اس کی تحریم پر دلیل ہو اس لئے
کہ وہ لاکھڑا ہستی! اپنے غیر سے ساکت ہے لیکن امر سے ضد کی حرمت امر کے حکم کی ضرورت تحریم سے ثابت
ہوئی ہے اور جو اس طریق پر ضرورت کے طریق پر ثابت ہو تو وہ اعتقاد کے دیگر پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ
دلائل کے اور اس اصل کا (امام بائیں) کا کہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے تقصود نہیں ہے تو اس تحریم کا
اعتبار ہو گا مگر اس ثابت سے کہ وہ نامورہ کو فوت کر دے پس جب یہ (مذہب) اس کو (نامورہ کو) فوت
کرے تو ضد ضروری ہوگی جیسے قیام کا علم وہ قطعاً ہی تقصود میں ہے یہاں تک کہ جب وہ بیٹھ گیا تو کھڑا ہو تو اس کی
تازہ ضد ہوگی لیکن یہ ضروری ہے اور اس قول کے مطابق اضمال ہے کہ کئی اپنی خودی اثبات سنت کا تقاضا کرے
جو سنت کے خلاف میں واجب کے مثل ہو۔

اور اس وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ کوہ کو جبکہ سبلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا تو محمد اور پادری
جیسا سنت ہو گا۔

تشریح | اردو میں یہ مفہوم میں کہ ایک اختلاف میں ہے میں ان دونوں کا مفہوم یہ خلاف حاجہ ہے اور دونوں
کے خلاف حاجہ میں، والحقہ عندنا، یعنی مختلف، واما علم الامام ابوہریرہ اور شمس الامم
اور نحو الاسلام، ویرصد الاسلام وجہ کا بھی کچھ نہایت، ان اصحاب ہستی صمدہ لاجہ صمدہ الخ بہ حکم
اس وقت ہے جبکہ مذہبی، مستغفار مغفرت، امر ہو رہا ہے جس میں حرمت ثابت ہوئی ہے تو اس وقت میں
تعبوت کی وجہ سے استعمال، بعد از ہم ہو گا اگرچہ فی ذلک وہاں جو جیسے وہ انحراف کا روزہ و ترک حاجت



کے اعتبار سے مسلم ہے اور نفس کو منظور کرنے کے اعتبار سے مباح ہے۔ ولعمدہ ثابت ہے کہ ایک اعتراض مقدار کا جواب ہے کہ جب امر کا عین اپنی ضد سے سزاگت ہے تو پھر ضد کی کراہت کیسے ثابت ہوئی؟ اور جواب دیا کہ ہم نے پیش نظر کراہت ثابت ہوئی کیونکہ جو بدعتی کی طلب اس کی ضد کے اعتبار کو نقصان دے گی اقلویۃ کا موجب ہے۔ یہاں سنت سے مراد وہ نہیں ہے جو فقہاء کے درمیان متخالف ہے بلکہ اس سے مراد وہ ہے جو وہب کے قریب ہو البتہ اس کی قوت واجب کی قوت سے کم ہے جیسے کراہت حرمت سے اولیٰ ہے۔

سبق نمبر ۲۹

شریعت کے مضمون میں حکام میں خواہ امورات جوں یا نہایت سب کے اندر ماکثر اللہ تعالیٰ ہے اور وہی ان کو واجب و مشرک و ناگوار ہے جسنا ان کے حکم کو برہر وقت پریشان کرے (ام کام تھا جس سے شریعت نے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے کہ وہ اسباب حکم خداوندی کے نائب ہو کر اس کام کا قضا کریں اور انہیں اسباب کو احکام کی شریعت کا اور ان کے وجوب کا سبب قرار دیا اور طے یہ ہوا کہ سبب عقلی ہر چیز میں وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے اور ان اسباب کو سبب شمار کرنا انہی کے مقرر فرمانے سے ہے لہذا اب یہ اعتراض وارد ہو گا کہ وہاب تو اللہ تعالیٰ کی کلامت خاصہ ہے جسے طاقت اسکی نسبت خاصہ ہے اور اسباب کی جانب کو کام کی نسبت میں اللہ تعالیٰ سے اسکی صفت خاصہ کو قطع کرنا ہے؟ پھر ان اسباب سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب اور ادوار سے ثابت ہوتا ہے، پھر احکام و قسم کے میں وہ احکام انصیہ یعنی افتادہ جیسے ایمان یا شریعت احکام فرما کر یہی نفس احکام، تو دونوں قسم کے احکام کے لئے کچھ سبب مقرر ہیں جیسے ایمان یا اللہ کا سبب حدوث عالم ہے جس پر آیات کثیرہ دلی ہیں ورنہ اگر عالم حادث ہوتا تو اللہ پر ایمان لانا بھی واجب ہوتا۔

اور معاملات بیع و شرا و غیرہ کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مام کو ایک وقت تک باقی رکھنے کا فیصلہ فرما دیا ہے اور اس اعتبار کے لئے ضرورت ہے کہ بیع و شرا اور نکاح و غیرہ کے معاملات جوں یا نہایت نسلی انسانی کی بقا اور ادراکی ضروریات کا تقاضا و تسق ہو اور حج کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وجہ سے سال کے حرر سے وجوب حج میں تکرار نہیں ہے کیونکہ سبب و اصل عقلی ہے اور روزہ کا سبب ماہ رمضان ہے اور اس کا نفس شہود یا ہر روزہ کے لئے ہر روزہ کے دن کا اولیٰ وقت علیٰ سبب اختلاف اقوال۔

اور نماز کا سبب اس کے اوقات مقررہ ہیں اور عقوبات کے اسباب جمالیات ہیں جیسے وجوب تیمم کا سبب زنا ہے اور قعدہ ص کے لئے قبل عمدہ ہے اور قعدہ پیر کے لئے سمرقہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور ایک پہلو عقوبت کا لہذا اس کے وجوب کے لئے ایسا سبب درکار تھا جو من و جمہر و درمن و جمہر مباح ہو کہ مباح عبادت کے پہلو کا اور عقوبت عقوبت کے پہلو کا سبب بن سکے۔ جیسے قبل غطار و کفارہ واجب ہے اور اس کفارہ میں عبادت و عقوبت دونوں پہلو ہیں تو اس کے سبب

قبل خطہ برہم بھی حظ و اجابت دونوں کے پہلو میں چونکہ اس کا مقصد شکار کرنا تھا اور یہ بہر مباح ہے اور اس نے غری اور غنی کا ترک کیا میں کی وجہ سے متون کو ٹھوٹی ملی اور یہ منظور ہے، اس طرح کفارہ صوم رمضان ہے کہ اس میں دونوں پہلو میں تواضع میں ہیں دونوں پہلو موجود ہیں اپنی ملوکہ چیز کو استعمال کیا جو مباح ہے اور اشترک مرضی کے خلاف استعمال کر ہے جو منظور ہے، بہر حال نفس وجوب اسباب سے اور وجوب ادما مر سے لازم ہوتا ہے جیسے جب اُدھار پر دُشوار کی گئی تو کمین کا نفس وجوب لُ الزمہ عقد سے ثابت ہو گیا اور وجوب اور مدت کے وقت مغالہ بہ لازم ہوگا۔

اور مجنون اور مملوک علیہ کا جنون دائم اور جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ ہو تو ان پر نثار واجب ہے اور ایسے ہی نائم پر نثار کا وجوب ہے حالانکہ وہ ان احوال میں خطاب کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اس کے باوجود بھی وجوب کا جو ناس بات کی دلیل ہے کہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے جو ان کے اوپر واقعہ گذرا ہے۔ اور سبب کو پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ جب آپ دیکھیں کہ کوئی حکم کسی چیز کی جانب معصاف ہے یا اس سے تعلق و ملازمت کا کٹکٹ رکھتا ہے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ معصاف الیہ معصاف کا سبب ہوگا جیسے حذوۃ الفطر صوم رمضان وغیرہ میں۔

سوال: مدتہ الفطر میں آپ کے مذکورہ قاعدہ کے مطابق سبب وجوب فطر ہونا چاہئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب راس ہے اور فطر وجوب صدقہ کی شرط ہے؟

جواب: قاعدہ تو دیکھئے جو بین کیا گیا ہے مگر کبھی مجازاً شرط کی جانب بھی حکم کی اعانت کر دیتی ہے مگر مجازاً ہے اور ہماری مشہور حقیقت میں ہو رہی ہے اور باعتبار حقیقت اصول دیکھا ہے جو مذکور ہوا۔

سوال: جب صدقہ کی اعانت فطر اور راس دونوں کی جانب ہوتی ہے تو پھر آپ فطر کو شرط اور راس کو سبب کیوں قرار دیتے ہیں؟

جواب: صدقہ فطر موت کے فتنے واجب ہوتا ہے اور موت کے وجوب میں اصل راس ہے نہ کہ وقت کیونکہ راس کی موت کا محتاج ہے وقت نہیں ہے اس وجہ سے ہم نے راس کو سبب اور فطر کو شرط قرار دیا ہے۔

سوال: وقت کے نکر سے حکم میں تکرار ہوا کرتا ہے اس اعتبار سے اگر دیکھیں تو تکرار وقت میں ہے راس میں نہیں کیونکہ راس تو دین وجود ہے جو پہلی عید میں بھی پھر فطر کی کو سبب قرار دینا چاہیے؟

جواب: میں طرح سال کے بدلنے سے زکوٰۃ کے وجوب میں تکرار ہوتا ہے ایسے ہی وقت کے تکرار سے صدقہ میں تکرار ہوا مگر اس بنا پر نہیں کہ فطر یا عید وجوب ہے بلکہ اس وجہ سے کہ تکرار وقت سے موت میں تکرار ہے اور موت کے تکرار سے وصف نام میں تکرار ہے اور وصف کے تکرار سے گویا راس میں اور مال میں تکرار اور تکرار و تکرار ہے۔ غرض اشکال فیہ۔



اور سناج کے باعث میں یہ حکم ہے کہ وہ سپہ سالار کے مقرر ہونے کے باوجود بھی سال میں ستر بار دعا
و لا یشرک فی العراج مکر الخارج فی سبیلہ لان عمر الخیر نصف مکر الخیر نصف العسر هذا ینصیبہ
الیزا لمرزین کو کوئی آفت نہ ہوگی کسی شہ پانی غالب ہو گیا یا کسی فتنے کیسے کو بظاہر کر دیا اور خیر واجب ہو گیا
اس لئے نہ زراعت پر ترقی نہ فوت ہونے کی وجہ سے غارتگری فوت ہو گیا البتہ المرزین کو مستقل چھوڑ دیا
تو خراج واجب ہوگا ، ہذا یدہ صیوۃ

سبق نمبر ۱۰

احکام شرعیہ میں کچھ تو اصل احکام ہوتے ہیں اور کچھ وہ احکام ہوتے ہیں جو بعد
کے اعتبار پر بھی ہیں اور طریقت اور ان کی کو رعایت کہتے ہیں ۔
پھر طریقت کی چار قسمیں ہیں ، فروعی ، واجب ، سنت ، فلاح ۔ اس فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل عقل سے ہو
اور اس کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کی تصدیق و علم اور بدلا سے اس کو کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کا مستلزم
کافر اور اس کو بدعت و رجم ہونے اور فاسق ہونا ہے ۔

اس واجب وہ ہے جس کا ثبوت ، پس دینی سے ہو کہ جس میں غیبت ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی دل سے
تصدیق و دلیل ضروری نہیں مگر اس پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور اس کے سوا کچھ نہیں کی جائے گی اور اگر
اختیار احماد کا کھانا ہے تو یہ قسم ہے اور اگر اس میں تاویل کرتا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا خوب و غیرہ پھر
اس کو فاسق نہیں کہ جائزہ البتہ واجب کا تھا ونا موجب کفر ہے ۔

اس سنت ، سنت دینی میں موجود طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ بغیر خوب و فروعی کے اس کی
ادائیگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے پھر سنت کی دو قسمیں ہیں سنت بدنی اور سنت زہنی ، اول جیسے حفاظت اور
ذات و غیرہ اور ثانی جیسے تحفہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت کہ آپ جیسے جتنے ملے تمام کیے جوتے تھا اس
کیا تھا وغیرہ ، اول کا نازک اسادت و ولایت کا متعلق ہو گا نہ کہ دوسری کا ۔

لہذا امام محمد نے باب الادان میں بعض جگہ کہا ہے بجزہ اور اس کو زکوۃ حصہ ہذا پائے ۔ تو
اول کا متعلق سنت کی قسم اول سے ہے اور آخری کوں کا متعلق سنت کی قسم ثانی سے ہے اور جب وہ تصدیق
فرمیں تو وہ واجب ہے ۔

اس فلاح وہ ہے کہ اس کے کرنے سے نواب ملے اور نہ کرنے سے کھانا نہ ہو ، ہمارے نزدیک فلاح
شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دے تو اس کو اور اگر نہ ہوگا ۔ اور اس کو نہ بڑھ
فلاح کی گئی ہے کہ وہ ان قول کو بھلائے سے بچائے کے لئے اس کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے تو مستلزم ضروری
بودی کو بھلانے سے بچانے کے لئے اس کا اتمام ضروری ہے اور فرمایا باری ولا تظلموا احدکم ، اس پر مال
ہے ۔

فصل فی العزیمۃ والرخصۃ وی فی احکام الشرع استمر لما هو اصل منہا غیر متعلق
 بالمعارض والرخصۃ استمر لما فی علی اعدا اس العباد والعزیمۃ اقسام اربعۃ فرض
 و واجب و مستحب و یقفل فی فرض ما ثبت وجوب بدلیل لا شبہۃ فیہ وحکمہ للزوم
 علما و قصد بقا القلب و عملا بالبدن حتی یفترجا حد لا یفسق تارکہ بلا عدل من
 والواجب ما ثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہۃ وحکمہ للزوم عملا بالبدن لا علما
 علی الیقین حتی لا یفترجا حد لا یفسق تارکہ اذا استخف باخبار الاحادیث والاشا
 فلا والمسنۃ الطریقۃ السلوکۃ فی الدین وحکمہا ان یطالب الشر باقامتها من
 غیر افتراض ولا وجوب لانہا طریقۃ امیرنا باحیائها فمستحق الانامۃ بتوکیہا والسنتۃ
 لزوم سنۃ الہدی وتارکہا یستوجب اسماء و کواہت والزوائد وتارکہا لا
 یستوجب اسماء و کواہت کبیر النبی علیہ السلام فی قلیمہ وقعودہ ولباسہ و
 علی هذا انخرج الامام المذکور فی باب الاذان من قولہ یدعی او قد اسماء او کبابی
 بہ و حیث قبل یعید فذلک من حکمہ الوجوب والنفل اسمو للزیادۃ فنوافل العبادات
 زوائد مشروعة لئلا یعلینا وحکمہ انہ یشاہد البرۃ علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ
 ویضی بترکہ بالشرع عندنا لا فی المؤدی صار فی تعالی مسلما الیہ و هو کالمند
 صارت شبہۃ لا یفعل شو وجب لہما فبہ استداء الفعل فلان یجب لہما فبہ
 ابتداء الفعل بقاؤہ لا ولی .

ترجمہ

یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں اور عزیمت شریعت کے احکام میں اس حکم کا نام
 ہے جو احکام میں سے اصل جو عوارض سے متعلق ہو اور رخصت نام ہے اس کا جو بندوں کے
 انداز میں ہو اور رخصت کی چار قسمیں ہیں فرض اور واجب اور سنت اور نفل پس فرض وہ ہے جس کا وجوب
 ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں مشبہ ہو اور اس کا حکم لزوم ہے قلب سے علم اور تعقل کے اعتبار سے
 اور بدن سے عمل کے اعتبار سے یہ بیان تک کہ اس کے انکار کرنے والے کی تکفیر کی جائے ۔
 اور ملہ نذر اس کے چھوڑنے والے کو ناسد قرار دیا جائے گا اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ایسی دلیل
 سے ہو جس میں کچھ مشبہ ہو اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے نہ کہ یقین کے طریقہ
 پر جانے کے اعتبار سے یہاں تک کہ اس کے منکر کی تکفیر میں کی جائے گی اور اس کے تارکہ کو ناسق قرار
 دیا جائے گا یک وہ اخبار امارہ کو بلا سمجھے اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی اس کی تفسیق
 نہ ہوگی) اور سنت دین میں جو بہ طریقہ ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ خود اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا

بانیع لیا انفراد و وجوب کے اس مسئلے کے مستحب الیہ طریقہ ہے جس کے ایجاب کا ہم علم دے گئے ہیں تو آدمی سنت کے چھوڑنے کی وجہ سے طاعت کے مستحق ہو گئے اور سنت کی دو قسمیں ہیں سنت بدنی اور اس کا تارک اساعت اور کرامت کی ہنسزار کا مستحق ہوتا ہے اور سنت کی دوسری قسم زوائد ہیں اور ان کا تارک اساعت اور کرامت کی جہاد کا مستحق نہیں ہوتا جیسے نبی علیہ السلام کی عادات اپنے قیام اور قعود اور اپنے لباس کے بارے میں اور اسی تفصیل کے مطابق صادر ہوئے وہ بالغہ ظو جوباب الاذکار میں مذکور ہیں یعنی محمد کا قول پیکر لا یا فدا، صلا یا لا باس بہ اور جب کہا جائے یعیسیٰ، تو یہ وجوب کے حکم میں سے ہے اور فعل نام ہے زیادتی کا اور فعلی عادات ایسے زوائد ہیں جو ہماری منفعت کے لئے مشروع ہیں نہ کہ ہمارے نقصان کے لئے اور فعل کا حکم یہ ہے کہ مرد اس کے کرے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر سزا نہیں دینا اور ہمارے نزدیک مشروع کرنے سے فعل کے چھوڑنے کی وجہ سے اس کا عاقبہ ہوگا (یعنی ہمارے لازم ہوگا) اس لئے کہ جو مقدار ادا کی گئی ہے وہ اشر کے لئے ہو گیا ہے جو اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور وہ عبادت کو مشروع کر دیتا (نذر کے مثل ہے جو ان کے لئے ہو جاتی ہے تقریب کے اعتبار سے نہ کہ فعل کے اعتبار سے پھر تقریب کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدا واجب ہے پس بدرجہ اولیٰ یہ بات ہوگی کہ ابتداء فعل کی حفاظت کے لئے تقار فعل واجب ہو،

تشریح: اذا استخف الخ استخوف کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عمل کو واجب نہ سمجھے تباہی مراد نہیں ہے اس لئے کہ شریعت کا تباہی مراد نہیں ہے۔ الملازمة طاعت کے معنی میں ہے۔

سبق نمبر ۲۱ جب عزیمت کی تفصیل معلوم ہو گئی تو اب سننے کی رخصت کی اولیٰ دو قسمیں ہیں ۱۔ رخصت حقیقہ۔ ۲۔ رخصت مجازہ۔ جب عزیمت محمول بہا ہو تو اسے مقابلہ میں آنے والی رخصت تیسری ہوگی اور جب عزیمت محمول بہا ہو تو پھر رخصت کو رخصت کہنا مجازاً ہوگا کیونکہ حقیقت میں یہ اسی وقت رخصت ہوتی جبکہ اس کے مقابلہ میں عزیمت محمول بہا ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں تو اب کل چار قسمیں ہو گئیں، یعنی رخصت حقیقہ میں ایک قوی ہوتی ہے اور دوسری اس سے ضعیف و کمزور یعنی نہاں عزیمت محمول بہا ہو تو وہ رخصت حقیقہ ہے پھر جب حکم کی سبب سے ترافی ہو جائے تو یہ نوع ثانی ہے ورنہ نوع اول ہے۔

پھر رخصت مجازہ میں ایک نوع تہم مجاز ہوئے ہیں کامل ہے کیونکہ عزیمت سرے سے معلوم ہے اور اگر فی الجملہ عزیمت محمول بہا ہو اگرچہ بعض صورتوں میں معمول بہا ہو تو مجاز میں ضعیف ہے کیونکہ اگر کامل دیکھتے ہیں جس میں عزیمت نہ ہو، بلکہ محمول بہا ہو۔

تفصیل نوع اول: جس میں مخرم کے تمام کے باوجود اور حرمت کے قیام کے باوجود مباح



جیسے معاملہ کر دیا جائے اور اس نوع میں عزیت پر عمل کرنا اولیٰ و افضل ہے یہاں تک کہ اگر رخصت پر عمل نہ کرے اور رہ جائے تو اس میں مسکے گا کہ تنہید ہو گا مگر نصف کے بعد سنا میں پیش کی جیسا ۔

مگر کفر کیلئے پر ایسا جبر و اگر وہی گناہ کا جان جائے گا یا کوئی عضو جابجا قطع و لاق ہو گیا تو اگر کفر زبان سے کہنے کی اجازت ہے پس نہ کہ قبضہ ایسا ہو لیکن حرمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے ۔

عشہ رمضان کے دن میں افطار پر مہرب کیا گیا یہاں میں بھی حکم ہے
 دس سو سال تلف اور ضائع کرنے پر تہہ کیا گیا وہاں بھی حکم ہے ۔
 سہ حالت حرام میں نہایت ترے پر تہہ کیا گیا اس کا بھی حکم ہے ۔
 وہ منظر کا دوسرے سال کا نام بھی اسی فعل سے ہے ۔

وہ امر بالغہ و ف کر کے میں اپنے نفس پر خوف ہے تو اس کا بھی حکم ہے ۔

ان تمام صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا جائز ہے مگر حرمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور عزیت پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر وہ مہربان تو تنہید ہو گا اور مجبور ہو گا ۔

تفصیل نوع ثانی :- سبب وجوب کے جو تھے بھی عام فہم کو مباح قرار دیا جائے اور سبب کے حکم کو مقرر کر دیا جائے جیسے مسافر اور مر لیں کا فطر کرنا جائز ہے اگرچہ شہود وجوب عموم ہے موجود ہے اور عزیس تراخا ہے کہ بعد زوالی اندر کے اور ایک ضروری ہے اور چونکہ سبب موجود ہے لہذا اگر قرب و دور کر کے تو صحیح ہے اور اگر زوالی اندر سے پہلے جہان سے تو فطر کا حکم لازم ہو گا ۔

اس نوع کا حکم ہے کہ اگر زور رکھنے میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو افطار ترے کہ وجوب ادا رانی رد و فاس سے موقوف ہے ۔ خلاف نوع اولیٰ کے کہ اس میں حکم سبب سے مقرر نہیں اور یہاں موقوف ہے ۔ اور اگر ہلاکت کا خطرہ ہو تو جو رد و رکھہ نفس ہے کہ اگر کوئی نمان کو اپنی سبب موجود ہے اور آسانی اور صحت ۔ فطر کی میں کوئی ضروری نہیں بلکہ تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنے میں ممانعت ہے اور انہما رکھنے میں وقت ہے اسی کو نصف نے فرما دیا کہ سبب فطر میں نکال ہے اور رخصت پر روزہ ہے کہ اگر کسی فطر ہی میں قطع نہیں ہے ۔

تفصیل نوع ثالث :- ہم سے پہلی ترتیبوں میں جو احکام مستحکم تھے اور امور شاذ تھے وہ اس مسئلے سے منسوخ کر دیئے گئے ہیں جیسے ناپاکی کا مکر اور سنہو کو کھانا وغیرہ یہ سب کچھ یہ مگر زوالی پر رخصت کا اطلاق کر دیا جائے اور اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں حرمت پر عمل کرنا نہیں ہے ۔

تفصیل نوع رابع :- فی جملہ جو مکر سنہو سے بعض کے حق میں وہ مکر ساتھ ہو جائے جیسے یہ میں مسیح کا نفس ضروری ہے اور یہ مکر سنہو سے مگر یہی حکم مسلم میں یہ حکم ساقط ہے بلکہ مسلم پر کا نفسین حدیج مسلم ہے ۔

مکرہ اور منظر کے حق میں شراب اور مردار کو حرمت مطلق ہے اور دوسروں کے حق میں حرمت برقرار ہے اور اگر منظر اور مکرہ شراب اور مردار سے نہیں اور مر جائیں تو گناہ گار ہوں گے ۔

ایسے ہی موت سے پہلے میں فصل میں ساقط ہے اگرچہ دوسروں کے حق میں شروع ہے ایسے ہی مسافر کے لئے نذر
مطلوبہ ضروری ہے اور دوسروں کے حق میں تمام ضروری ہے اور قہر حلوۃ کی رفعت ہمارے نزدیک رفعت استقامت
ہے اور اہم مقامی کے نزدیک رفعت ترقی ہے۔
جب یہ تفصیلات نہایتیں ہو گئیں تو اب عبارت لفظ فرامیں ۔

وَأَمَّا الرِّحْلُ فَأَنَّهُ أَرْبَعَةُ نَوَاحٍ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخِرِ وَنَوَاحٍ مِنَ الْحِجَابِ
أَحَدُهُمَا أَتَمُّ مِنَ الْآخِرِ فَأَمَّا أَحَقُّ نَوَاحٍ الْحَقِيقَةِ فَهِيَ اسْتِغْنَاءٌ مَعَ قِيَامِ الْحَرَجِ وَتَقْيَامِ حَكْمِهِ
جِيفًا مِثْلَ أَجْزَاءِ الْمَكْرَةِ بِمَا فِيهَا الْحِجَابُ قَلْبَةُ الشَّرِّ عَلَى لِسَانِهِ وَأَقْطَارُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ
وَالْآخِرُ مَالُ الْعَبِيرِ وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْأَحْزَامِ وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالُ الْعَبِيرِ وَتَوَكُّلُ الْخَائِفِ عَلَى
نَفْسِهِ الْأَقْرَبُ الْمَوْفَى وَحَكْمُهُ أَنْ الْأَعْدَاءَ بِالْعَرِيسَةِ أَوَّلَى وَأَمَّا أَمْرُ الْإِنْفَاءِ فَهُوَ اسْتِغْنَاءُ
مَعَ قِيَامِ الْعَبِيرِ وَتَوَكُّلِ حَكْمِهِ كَقَطْرِ الْعَرِيسِ وَالسَّامِرِ لِمُسْتَبَاحٍ مَعَ قِيَامِ الْمُسَبِّحِ وَتَوَكُّلِ
حَكْمِهِ فِيهِمَا وَلِهَذَا صَحَّ الْأَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَا تَأَقَّلَ أَوَّلًا وَتَوَكَّلَ عَدُوٌّ مِنْ آتَا بِأَخْرَ لَوْ يَلْزِمُ مِمَّا
الْأَمْرُ بِالْعَبِيرَةِ وَحَكْمُهُ أَنْ الْقَوْمُ أَفْضَلُ عِنْدَنَا لِكَمَالِ سَبَبِهِ وَتَوَكُّلِ فِي الرِّخْصَةِ وَالْعَرِيسَةِ
تَوَكُّلِ مَعْنَى الرِّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَقْصِدُهَا لِيُرْوَا فَوَقَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ عَلَى نَفْسِهِ
فَالَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْدَلَ نَفْسَهُ لَا قَامَةَ الصُّورِ لِأَنَّ الْوَجُوبَ عَنْهُ مَسَاقِطُ بَخْلَافِ الْمَرْغِ الْأَوَّلِ وَ
أَمَّا أَتَمُّ نَوَاحٍ الْحِجَابِ فَهُوَ مَوْضِعُ عَنَاصٍ الْأَصْرُ وَالْإِغْلَابُ فَإِنْ دَعَتْ لِيَسْخِرَ رِخْصَةً تَحَارُّنَ الْأَصْلَ
سَاقِطٌ لَوْ يَتَّقِي ضَرَرًا فَلَمْ يَكُنْ رِخْصَةً الْأَمْعَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ لَمْ يَخْضُ خُفْيَةً وَأَمَّا أَمْرُ الْإِنْفَاءِ
فَهُوَ اسْتِغْنَاءُ عَنِ الْعِبَادَةِ مَعَ كَوْنِهِ حُرِّ وَغَايَةِ الْجَمَلَةِ كَالْعَبِيرَةِ الْمُتَرَوِّطَةِ فِي السَّبَبِ سَقَطَ اسْتِغْنَاءُهَا
فِي نَوْحٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السُّلُوكُ حَتَّى كَانَتْ الْعَبِيرَةُ فِي الْمَسْلُوبَةِ مُسْبَدَةً لَعَقْدٍ وَكَذَلِكَ الْحَرَجُ
الْمُسْتَبَدُّ مَقْطُوحٌ مِنْهَا فِي حَقِّ الْمَكْرَةِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا لِامْتِنَاعِ حَقِّ لَا يَعْطَمُ الصُّلُوحُ عَنْهَا وَكَذَلِكَ
الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مِلْحَةٍ الْمِلْحِ أَصْلًا لِعَدَامِ سَوَابِغِ الْحَدِّ تَالِيَةٍ وَكَذَلِكَ قَطْرُ الصُّلُوحِ فِي حَقِّ
السَّامِرِ رِخْصَةً اسْتِغْنَاءُ

اور ہر حال رفعتیں پس اس کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں حقیقت کی جن میں سے ایک دوسری سے اتنی
ہے اور دو قسمیں مجاز کی جن میں سے ایک دوسری سے اتنی ہے پس ہر حال حقیقت کی دو قسموں سے اتنی ہیں
وہ جس کے ساتھ مجاز ہیسا معاملہ کیا جائے مگر علم کے قیام اور مگر علم کے قیام کے ساتھ جیسے جاری کرنا اس
شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو کسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو مگر شرک کو ایسی زبان پر اور اس کا اظہار کرنا ریاضاً
کے دل میں اور اس کا خلاف کرنا مگر کے مال کو اور اس کا نہایت کرنا احرام پر اور معصرا کا کھانا غیر کے مال کو اور اپنے

نفس خوف کرنے والے کا چھوڑنا امر بالمعروف کو اور اس نوع کا علم ہے کہ غارت برائے کرنا اولیٰ ہے اور بحال
 قوت کافی پس وہ فعل ہے جس کو ممانع قرار دیا جائے سبب کے قیام کے ساتھ اور جو مستحکم ہو جائے اس کا غم جیسے زمین
 اور مسافر کا انظار سامنے ہے سبب کے قیام کے ساتھ اور ان دونوں کے حق میں سبب کا غور تو ہے اگر اس کی وجہ سے
 اوقاف سبب کی وجہ سے ان دونوں کی جانب سے اور انکی صحیح ہے اور دونوں دوسرے اہم کی منتی پائے سے پہلے
 اور جس میں توان دونوں کو تدبیر کا غم، غم نہیں ہے اور اس نوع کا غم ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ افق ہے۔ یہ روزہ
 کے سبب کے کمال کی وجہ سے اور رخصت کے اندر تو کی وجہ سے اس رخصت اور اگر ہے رخصت کے معنی کو حرکت کے
 منتفی ہوئے کی وجہ سے مسنونہ کے ساتھ موافقت کی سہولت کو تحریر کر دیا ہے نفس پر ذلت کا خوف کہ وہ اس کے
 لئے اس میں کہ وہ اپنے نفس کو صرف کرے روزہ ادا کرے کے لئے، اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے بخلاف
 روزہ اول کے۔ اور ہر حال میں تو ان دونوں میں اہم ہیں وہ ہے جو ہم سے امر اور احوال دور کرنے کے لئے ہیں،
 پس اس کا نام جائز رخصت رکھ جاتا ہے اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مستحکم رہا ہو یا نہ ہو ہے تو رخصت
 خود کی وجہ سے اس میں مشیت ہے کہ وہ تخفیف کی طرف سے محض منع ہے اور ہر حال میں جو ہم سے وہ ہے جو بندوں کے ساتھ
 ہے اس کے حق میں محض منع رہنے کے باوجود جیسے وہ غیبت پر منع میں نہ رہے اس غیبت کا شرط ہونا یا نہ ہونا ایک
 نوع میں، مگر ساقط ہے اور وہ دراصل ہے یہاں تک کہ تسلیم کی غیبت فقہ کو تا سہرہ کے لئے کافی ہے اور
 ایسے ہی افراد اور افراد اور ان کی حرمت ساقط ہے مگر وہ اور مضطر کے حق میں، بلکہ مستثنیٰ کی وجہ سے یہاں تک کہ
 اس دونوں کو دفع اور کرنا تو ان دونوں سے (شراب اور زنا) میں نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے اور ایسے ہی ہر
 اس کا مسلک نہ سمجھ میں بالکل ساقط ہے حدیث کے مرتبہ نہ کرنے کی وجہ سے ہر ایک جانب اور ایسے ہی مناسبت
 و قہر فرماتے ہیں ہم سے نزدیک رخصت ساقط ہے۔

تشریح

واعمالہ جس الہ رخصت کے عارض میں منع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رخصت تحقیق ہوگی یا ہمازی و غیر
 ان دونوں میں سے ہر ایک تحقیق یا ہمازی ہونے میں کافی ہر ایک یا نہیں اور یہ تقسیم اس کی ہے جس
 پر رخصت قرار دیا ہے کہ فقط تحقیق کی لہذا وہ اشکال وار ہو گا کہ تقسیم سے بعض اقسام نہ رہیں،
 الخ: مورد کہ، والذات فی الغیر۔ اس صورت میں اور نہ دیا ہے اس طرح کی صورت میں غیر قابل تھا یا نہ تھا
 ہے اس میں اس کا محاسب واجب ہو گا الاصلہ الاحلال۔ یہ ہے کہ غم شاقہ جو ان امور میں سے ہے جیسے زنا
 میں فعلی یا دھرم، ذرا غم محض کی وجہ سے نہیں ملتی، اور ہر ایک میں بدستیں۔

سبق نمبر ۲۴ میں طرح سے مستحکم نہیں ہونے کا نفس مضطر ہے درجہ اول کے لئے
 بدست نہیں ضروری ہے تو یہ کہ یہ رخصت ساقط ہے۔
 اور جیسے مضطر نہ مگر کے حق میں قرار و دار کی حرمت ساقط ہے اور نہ رخصت پر عمل ہر ایک کی وجہ سے



رضعت اسٹاف کے میل سے ہے اس وقت مسافر کے لئے فخر و رخصت اسقاط ہے جس میں عزیت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ رخصت نزدیک ہے جو محض حدود کے اوپر سے رہ جاتا کر کے غرض سے مسرور ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عربیت پر عمل کرنا اذی ہے اور ہمارے نزدیک رخصت پر عمل کرنا واجب ہے تو جب تصریح مسافر کے حق میں ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے و مسافر کی غریب نماز اور اس کی ہر نماز ہر نماز پر ایک ہود پر زیادہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

بہرہ میں اس رخصت کو اسقاط محض کیوں قرار دیا تو ہمارے پاس دو دلائل ہیں ایک دلیل رخصت اور دوسری دلیل محض رخصت۔

دلیل رخصت۔ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تھا کہ کیا ہم امن کی حالت میں بھی قصر کریں گے؟ تو بارگاہ رسالتؐ یہ جواب ارشاد ہوا تھا کہ یہ تم پر ارشاد ہے حدیث کیا ہے لہذا اس کا فقہ قبول کرو۔ تو حضرت نے اس کو حدیث فرمایا اور جو چیز محض تکلیف ہو اس کا صدقہ اسقاط محض ہوتا ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہوتا یہی قصاص معاف کر دینا اسقاط محض ہے جو رد کرنے سے رو نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ محض تکلیف نہیں ہے۔

تو جس کی اطمینان لازم نہیں اور اس کا صدقہ رد نہیں ہوتا تو افسر جو کس طرح ہے واجب اسقاط ہے۔ یہ دلیل رخصت کا بیان ہے۔

معنی رخصت ہے اسناد الیہ۔ بھلا اس وجہ کے ذکر کرنے پر اس رخصت رفیق اور سمجھوتہ کو طلب کرنے کے لئے ہے اور یہاں برقی فخر میں نہیں ہے تو کمال بالکل ساقد ہو گا اس اجمال کی تعبیل یہ ہے کہ رخصت رفیق کو طلب کرنے کے لئے ہے۔ اور برقی نہیں عزیت میں ہوتا ہے تو اگر کسی ایسی صورت ہو کہ اس میں کسی کو رخصت میں ہیں برقی ہیں برقی جیسے روزہ میں تو بائد و کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ عزیت اور رخصت میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر عزیت میں نہ تو کوئی ایسی صورت ہو اور نہ اس میں کچھ لواب کی ضرورت ہو تو وہاں رخصت ہو جاتی ہے۔ اور قطع رخصت پر عمل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اعذار کے کوئی بھی نہیں ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا پردہ یہ ہے کہ بندہ تو کام میں کرتا ہے کسی غرض کی وجہ سے کرتا ہے بے غرضی اس کا کوئی کام نہیں ہوتا ہر نوع میں اس کی صفت ہے کہ وہ تمام مصلحتوں سے بے نیاز ہے لہذا بندہ کا وہ کام جس میں نہ رسائی ہو اور نہ اس میں کچھ لواب کی زیادتی ہو تو یہ شاخ عودیت کے فروع نہیں ہے بلکہ انہی مہود کے فروع ہیں اور یہاں اس کو رخصت نزدیک ہے۔ در اسقاط نہ کیا ایسا کہہ کیونکہ اگر بندہ کو قصر اور تمام کے درمیان اختیار دیا جائے تو ہمارے نزدیک یہ کام اور نہ کچھ لواب زیادہ ہے تو پھر اختیار کرنے کی سزا؟

سوال۔ وہ آپ نے روزہ میں افطار اور روزہ رکھنے میں اختیار کیوں دیا جبکہ سیر افطار میں ہے وہاں بھی

ایسے کہہ جیسے یہاں کہ ہے ؟

جواب :- روزہ میں نفس نے تاثیر کی اجازت دی ہے روزہ کو سانسف نہیں کی اور افطار میں پھر متاثر نہیں ہو سکتا۔ تو روزہ اور افطار میں اختیار و بناغیر و ایسہ کی غلبہ کے لئے ہے۔

سوال :- غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے مگر جب اس کے مولیٰ نے اس کو جمعہ کی اجازت دیدی تو اس پر جمعہ واجب ہونا چاہیے حالانکہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کو اختیار ہے ہاں جمعہ پڑھے اور چاہے ظہر کی نماز پڑھے حالانکہ رقی و لیسر یہ کہ اس میں دو عقین ہیں اور ظہر میں پکار۔ تو یہاں آپ نے اپنا اصول کیوں چھوڑ دیا یا لاندہ آپ کو چاہئے تھا کہ اس پر جمعہ کو واجب قرار دیتے ؟

جواب :- جمعہ اور ظہر میں متاثریت ہے اسی لئے ایک کی نماز دوسرے پر باثر نہیں ہے اور ذوات مختلفہ کے امر اور نکرہ کا ترتیب ہونا ہے بالفاظ دیگر دو وقت پر ہزاروں میں رقی اس میں متعین نہیں ہے جو عدو کے اعتبار سے انہی ہے بلکہ رقی جہات مختلفہ کے اعتبار سے بھی اس میں ہے۔ وہ کچھ اس میں تو رکعت کے اعتبار سے رقی جمعہ میں ہے اور سکا اور غلبہ ہو نیکی، خبر سے رقی میں ہے تو اپنی صحت کے اعتبار سے وہ خون سے رقی کو چاہیے اختیار کرے اور وہاں مسئلہ نماز اور ظہر معلوم کیا وہ دونوں ایک ہے اس لئے ایک کی نماز دوسری پر جائز ہے تو یہاں ظہر اور رقی کے درمیان اختیار دیتے ہیں کوئی رقی دوسرے میں بدلے پھر میں منہر ہے اس لئے تقسیم واجب ہے اور افطار اعلیٰ قلت نہ ہو رہی ہے۔

سوال :- اگر کسی نے نہ رانا کر اگر میں نے نعل کام کیا تو پھر اگر ایک سال کے روزے میں پھر میں نے وہ کھڑا کر اور وہ طریق ہے تو آپ اس کو اختیار دیتے ہیں نہ خواہ غفارت میں کے میں روزے رکھ لے اور خواہ نہ ہو جو ہے روزے سال کے روزے رکھ لے اور یہی حضرات ظہر کا مسئلہ ہے حالانکہ لیسر کا تو یہاں یعنی میں روزے رکھنے میں متعین ہے تو پھر اختیار کیوں ؟

جواب :- اس کا جواب وہی ہے جو جمعہ کے بیان میں گد را ہے کہ یہ دونوں متاثر ہیں ان میں سے سال بھر کے روزے نہ ہوتے ہی وجہ سے قربت عقود و میں درمیان دن کے روزے کفار کے ہیں میں میں زہر و عقوبت کا پہلو ہے تو جہات تو نہیں مگر آسان ہے اور عقوبت زجر و عقوبت میں بھی ہے لہذا اخیر رد و الگ ہے اور ہمارے مسئلہ میں فقر و نال برابر میں دونوں متحد ہیں۔ دونوں عبادت میں، دونوں کا قیام ایک ہے تو پھر لیسر تصریح ہونا مرید کا ہے۔ جیسے مذکور نے جنایت کی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دینا اور مدبر کی نیت میں سے جو کم ہو وہی جنایت کو دیدے کیونکہ رویت اور نیت متحد ہیں تو رقی ان میں سے ہے تو اقل واجب ہے میں میں مولیٰ کو اختیار نہیں ہے یہی نصیر مسافر کا حال ہے اور جمعہ کے مثل یہ خالی ہے کہ کسی کے غلام نے کوئی جنایت کی تو مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے غلام وہی جنایت کے حوالے کر دے یا قصداً کا ضمان ہو کہ کر دے، یہاں اختیار اس لئے ملکہ غلام اور مردان ایک نہیں اور تو کسی ایک میں متعین نہیں یہاں اختیار کیا ؟



اور یہ کہ وہ اس مسئلہ میں رقیٰ اسی میں جس میں ہے نیز بغیر امتیاز کے اہل کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ جب یہ غلطی نہ
 زمین نہیں ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ ظَهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَثُّ الزَّيَادَةُ عَلَيْهِ وَإِنَّا جَعَلْنَاهَا اسْفَافًا
 مَحْضًا اسْتَدْلًا لَا يَدُلُّ نِصْبُ الرِّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا أَمَّا الدَّلِيلُ فَسَارُوِي عَنْ غَيْرِهِ قَالَ الْقَعْمَرُ
 نَصْلُوهُ وَنَحْنُ أَمِينُونَ فَقَالَ الْمُنَشِّي عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا صَدَقَتْ لِقَدْ بَدَأَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكَ
 فَأَطْلُوهَا صَدَقَتْ سَمَاءُكَ صَدَقَتْ وَالصَّدَقُ مَا لَا يَحْتَثُّ الْعَلِيلُ اسْفَافًا مَحْضًا لَا يَحْتَثُّ الرِّقَّةُ
 كَالْعَمْرِ عَنِ الْعَصَا مِثْلٍ وَأَمَّا الْمَعْنَى فَهِيَ أَنَّ الرِّخْصَةَ لَطَبُ الرِّقَّةِ صَاعِينَ فِي الْقَصْرِ فَيَسْقُطُ الْإِكْمَالُ
 بِسَلَا وَلَا نِصْبُ الْإِحْتِيَارِ مِثْلٍ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالُ مِنْ غَيْرِ إِنْ يَتَّقَى رَفْعًا لَا يُلْقِي بِالْعَبِيدِ تَخْلَافَ
 الْعَمْرِ لَا نِصْبُ الْإِحْتِيَارِ بَاتٍ خَيْرٌ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْمَعْنَى فِيهِ مَثَرَةٌ تَصَارُ تَحْصِيلُهُ لَطَبُ
 الرِّقَّةِ وَلَا يُقَرَّرُ الْعَبْدُ الْمَادُونُ فِي الْجَمْعَةِ لِأَنَّ الْجَمْعَةَ مِثْلُ الْغَيْرِ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ مَانُ أَحَدٍ جَاعِلُ الْأَمْرِ
 وَعِنْدَ الْمَغَائِرِ لَا يَتَّبَعُ الرِّقَّةُ فِي الْأَهْلِ عِدَادًا وَأَمَّا ظَهْرُ الْمَسَافِرِ وَالْقِيمِ وَالْحَدِّ فِي التَّصْيِيرِ
 مِنَ الْغَيْلِ وَالْقَتْلِ لَا يَتَّبَعُ شَيْءٌ مِنْ مِثْلِ الرِّقَّةِ وَعَلَى هَذَا أُخْرِجَ مِنْ تِلْكَ رُصُومُ سَنَةِ
 أَنْ فَضْلٌ كَرَامٌ أَوْ مَعْنَى تَحْيِيٍّ بَيْنَ سَوَابِغِ تِلْكَ الْأَيَّامِ وَبَيْنَ سَنَةِ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَغَيْرِهِ إِنَّ
 عَنِ ابْنِ حَبِيبَةَ أَنْ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لَا يَهْمُ مَخْلُفَانِ تَحْكُمُ أَحَدُهُمَا فَرَبِّهِ
 مَقْصُودُهُ وَالْإِسَاءَةُ الْكَفَارَةُ وَفِي مِثْلِ الْمَنَاهَا سَوَاءٌ فَصَارَ رِجَالُ الْمَدِينَةِ إِذَا جِئُوا لَمْ يَمُوتُوا
 إِلَّا فِي مِثْلِ الْأَمْرِ مِثْلٍ وَمِنْ التَّحْيِيَّةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا ۔

تقریر

اور اس وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہے اسی مقدار پر زیادہ کا احتمال نہیں
 رہتی اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ طعن قرار دیا۔ دلیل رخصت و رقیٰ رخصت سے استدلال کرنے
 ہوئے۔ یہ جہاں دلیل پس دیتے ہوئے شریعت سے مروی ہے۔ لیکن نے کہا تھا الباقی فقرہ کہیں حالاً نہ ہو مگر میں تو بھی ملے
 اسلام نے فرمایا یہ حدیث ہے جس کو اللہ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے جس میں اس کا صدقہ قبول کرو جس میں طبع السلام نے
 اس حدیث کو کہا اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا تو تمہیک کا استعمال نہ رکھے استیاضا حص سے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے
 قصاص کو معاف کرنا اور ہر حال میں اس میں وہ ہے کہ رخصت رقیٰ کو طلب نہ کرے۔ جسے ہے اور رقیٰ فقرہ میں جس میں ہے
 فراکان باطل ساقط ہو گیا اور اس لئے کہ فقرہ اراکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس کے کہ اہل رقیٰ کو حصص ہو
 عودیت کے رقیٰ یہاں ہے بخلاف دورہ کے اس میں کہ نفس یا غیر کے بارے میں وارد ہو جائے نہ کہ صدقہ کے اور
 شریعت موم میں اللہ رخصت ہے تو اس میں اختیار دینا رقیٰ کو طلب کرنے کے لئے ہے اور الزام نہ دیا جائے ۔

اس غلام سے جسکو بعد کی اجازت دیدی گئی اس لئے کہ بعد نظر کا غیر ہے اور اسی وجہ سے ان میں سے ایک کی دوسرے پر بنا دیا جائے نہیں ہے۔ اور ضمانت کے وقت رفقہ قصیں جس ہے اسی میں جو کم ہے یا بیشمار بعد دے اور یہ حال مسافر اور غریب کی نظر ایک ہے تو تحلیل اور دیگر کے درمیان اختیار دینے میں رفقہ کے معنی میں سے کچھ تحقیق ہوگا اور اسی جواب کے مطابق نکالا جاتا ہے حکم اس شخص کا جس نے ایک سال روزوں کی گذر کر اگر اس نے نفل کام کیا جس اس نے کہا اور وہ غریب تو اسکو اختیار دیا جائیگا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان مستند کے قول میں وہ بھی روایت ہے ابو حنیفہ سے کہ انہوں نے مرنے سے تین دن تک کسی کی جانب رجوع کر لیا تھا اس لئے کہ وہ دونوں زمین دن اور ایک سال کے روزے حکم کے اعتبار سے مختلف ہیں ان میں سے ایک قربت مقصودہ ہے یعنی خاص مبارک ہے جو رجوع و صوبت کے معنی سے خالی ہے اور دوسرا کفارہ ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں یہ دونوں (تقدیر امکان) برابر ہیں تو ہوگئی یہ (تقریباً) جیسے برابر ہے اس لئے کوئی بناہت کی تو لازم ہے اس کے موافق کو جو کم کو قربت اور قربت میں سے مختلف غلام کے اسی دلیل کا وجہ سے جو بیان کر چکے ہیں۔

تشریح جلا یشکل التعلیل الخیر اقرار ہے دین کے حدود کرنے سے بدیوں پر اس لئے کہ یہ حدود یوں کے قول کا مزاج ہے لہذا اگر وہ رد کر دے تو رد ہو جائیگا اس لئے کہ دینی تعینک کا احتمال رکھتا ہے اس طرک کہ یوں اس کو دین سے تو اس کا نقدی استعاذ محض ہوگا۔ میں مذکور الخیر یہ اختیار صرف اس وقت ہے جبکہ وہ ایسی شرط ہو کہ وہ جس کے تو رجوع کو نہیں چاہتا اور اگر شرط ایسی ہو کہ وہ جس کے رجوع کو چاہتا ہے جیسے ان شرطی اقرار میں تعلق کرنا تو یہاں اختیار ہوگا بلکہ اس پر نذر کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ وہو معصوم الخیر بالذکر سے اقرار ہے اس لئے کہ اگر وہ بالذکر ہے تو اس کے لئے صوم سے کفارہ اور اگر نا جائز نہیں ہے تو اس کے لئے تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے۔ لہذا قلنا۔ سے اسی دلیل کی جانب اشارہ ہے جو بعد مذکور لی الجمع کے بیان میں گذر چکی ہے یعنی یہ کہ دو متعارف چیزوں کے درمیان اختیار رفقہ کا فائدہ دے گا اور غلام کے اندر بھی دو متعارف چیزیں ہیں کیونکہ غلام اور ضمانت میں متعارف ہے۔

سبق نمبر ۳۴ باب فی بیان اقسام السنۃ

یہ باب ہے سنت کی اقسام کے بیان میں

تشریح:۔ یہاں سنت سے مراد حدیث ہے اپنی تمام قسموں کے ساتھ۔

اعلم ان سنۃ رسول اللہ علیہ السلام جامعۃ للناس والجمیع والخاص والعام واما اقسام السنۃ فمقسوۃ ثلث اقسام
السنۃ من کتاب فی بیان ثلاث اقسام باکملہا واما هذا الباب لبیان ما یخص بہ السنۃ فنفقون

المسند نوعان مرسيل ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وصححه لا امر واستبان له الامساك وهو فرق المسند وان من لم يفتح له الامر لم يستبان في منجه منه ليحتل ما يحتمل عنه لكن هذا ضرب من تيميم ثبت بالاجتهاد فلم يخرج النعم بعثله واما مرسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات مرسلا كزارق او مسندا كمثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وروى الشافعي لا قبل الامر مرسلا سفيان بن عيينة فاني لم ألقه لم يوجد له ما ثبت

ترجمہ

اسنت کی دو قسمیں ہیں مرس اور مسند۔ مرس صحابی کی مرسل صحاح پر محمول ہے اور قرن ثانی اور ثانی (داعی اور تبع تابعین) کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ مرسل کے لئے (ثبوت حدیث کا) مواد صحیح ہو یا اور اس کے لئے سند ظاہر ہوگی اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہو نہ وہ اس کو کسی کی جانب منسوب کرتے ہیں جس سے اس کو سنا ہے تاکہ اس کو کسی چیز کا مکمل بناو سے جس کا اس نے اس سے سنا ہے لیکن تفصیلات کی ایسی قسم ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے تو اس کے نقل سے نسخ جائز ہوگا اور ان معرات کی مرسل جو اس سے نیچے کے ہیں اس میں اختلاف کیا گیا ہے مگر یہ کہ ثقات اس کی مرسل کو جیسے روایت کریں جیسے اس کی سند کو روایت کرتے ہیں جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم شمول کا اور سن دور شافعی نے فرمایا کہ مرسل قبول نہیں کروں گا مگر سعید بن مسیب کی مرسل کو اس نے کہ میں نے ان کا تتبع کیا تو میں نے ان کو مانید پایا۔ اس میں زیادہ حفاظت کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر مسند کا یہ قسمیں ہیں متواتر اور وہ ہے جس کو روایت کرنے والی ایسی قوم ہو کہ عقلاء ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے پھر اس میں کوئی مقدار متعین نہیں اور نہ عدم اعداد شرط ہے اور بعض نے پانچ اور بعض نے سات اور بعض نے بارہ ویکو نے جس اور کس نے چالیس اور کس نے ستر اور کس نے ایک شرط رکھی ہے پھر مصنف نے عدالت اور تباہی ان کو کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ مجہور کے نزدیک شرط نہیں ہے البتہ شرط ہے کہ روایت کی یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ چکی ہوگی ہوا یا نہ کہ اگر یہ تعداد صحابہ کے زیادہ میں بھی تمام ہوگی جو اس کو مستحسن رکھیں گے نہ کہ ستر یا تیس یعنی قرآن متواتر ہے اور یہ کچھ نمازیں اور کھنول کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقدار اور حج اور روزہ مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ حدیث متواتر کی بھر کو حدیث متواتر سے ایسی اس میں اختلاف ہے بعض نے کہا نہیں ہے اور بعض نے کہا انشاء لا عدل بالذنیات ہے اور بعض نے کہا البتہ علی الصدق والیقین علی من انکر ہے۔

خلاصہً کلہذا تواتر کی میں شرطیں ہیں۔ روایت کا اتنا ہونا کہ عقلاء ان کے کذب پر اتفاق نہ ہو تواتر قرار دے۔ اس خبر کا مستند اس جو حدیث تمام طبقات میں یہ تواتر برقرار ہو۔ خبر متواتر سے علم یقینی

ہی مشہور کہ قرآن میں قصہ شہداء ابواب منادات ہے وہی کہ نہایت مشہور ہے مگر مترادف اس مشہور سے نہ کہ
پر بار بار کرتے ہوئے منادات کی تکرار جاری کی ہے۔

سوال :- یہ مشہور سے کتاب شرف نسخ جائز ہے جیسے متواتر سے قرآن سے متواتر کے مثل علم یقین
یوں حاصل نہیں ہوتا۔

جواب :- چونکہ قرآن میں احادیث سے بھی جس کی وجہ سے کہ کی قطعت ختم ہو گئی اور اس مشہور کو
سے یہ یقین کے وجہ سے سادہ ہو گئی بخلاف متواتر سے اس کے بعد اس کی عبادت موقوف ہو۔

واستمر و هو ما كان من الاحاد في الاصل نحو انتم فصار ينفك في قوله لا يوهو له الطاهر على
الكتاب وهو القرآن الفاني ومن ينفك هو ذلك قوله عانت الله لا يهتدون فصار يشهد اذ بهم
وتصديقهم من قوله التوراة حتى قال المخلص ان الله الحق فخصي المتواتر وقال عيسى بن ابيان يضل
جاحل ذو لا يفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور فيه اذ ان الشك فصار حجة للعقل
بمنزلة المتواتر فصحت اثره باذنه على كتاب الله تعالى وهو يستعمل عندنا في مثل رواية الحج
والسج على الخطين والسنج في صبر كفارة اليقين نصحه لما احتان من الاحاد في الاصل
ثبت به شهادته سقط بها علمه يقي

ترجمہ :- اور اگر کسی مشہور ہے اور وہ ہے جو انوار اور جہان میں اس سے ہر لمحہ یقین کی پوری و
ایسی ہو گئی جس کو اس قوم نے اس کے جملے جملے پر اتفاق کا دم نہیں کیا بلکہ اس سے وہ قوم نکل گئی اور
وہ ہیں جو ان کے بعد میں (انہیں اور تین تا چھین) اور یہ کہ تقدیر میں جو ایسے ان میں جو ہر قسم میں تکرار ہوتے ہیں ان کی
شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درج میں ہو گئی یہاں تک کہ ہمارے کہ یہ متواتر کی دو قسموں میں سے
ایک ہے اور میں بن ابائی نے کہا ہے کہ مشہور کے معنی نقلی ہو گئی اور دیگر نہیں کی جائے گی اور ہمارے نزدیک
ایسی ہیں۔ اس کے مشہور و سلف کی شہادت سے جہت میں برہنہ کے جائز کے لئے متواتر کے درج میں تو اس
کے نزدیک کتاب اللہ پر یا دل میں سے اور یہ کہ انہوں نے ان کے نزدیک نسخ ہے اور یہ جیسے درج کی تکرار ہوتی ہے
اور میں علی الخفین کی اور کفار و یقین کے درجوں میں تقابلی میں مشہور جہاں ان احادیث میں سے ہے تو اس کی
وجہ سے ایسا مشہور پیدا ہو گیا جس کی وجہ سے علم یقین سادہ ہو گیا۔ ان تعلیلات نہ چلی ہیں۔

سبق نمبر ۱۱۹
منہ کا تیسری قسم خبر و حدیث ہے بعد از اس لفظ سے ذہنی اس بات کی جانب
سبق نہ کہ اس کے میں کو ایک راوی روایت کرے اور اسے سکر
معتد ہے اس کی تکرار فرمائی اور یہ فرمایا کہ خبر و حدیث ہے جو متواتر اور مشہور کے درج پر قائم ہو۔



ولو يظهر من الصحابة رضي الله عنهم اختلف فيها وتزلزلت الحاجة به انه يلوجب العمل بشروط تراعى في الخبر وهي اربعة الاسلام والعادلة والعقل الكامل وانضبط فلا يلجب العمل بخبر الكافر والفاسق والعصبى والمعتوه والذي استشهدت غفلت خلفته او مساحته او محارفته .

ترجمہ

اور خبر واحد اور وہ ہے جس کو ایک یا دو یا اس سے زیادہ روایت کریں جدا اس کے کہ وہ مشہور اور سوائے سے ہے اور اس کا حکم یہ کہ وہ فاروقی اور کمالی کتاب کے مخالف نہ ہو اور مذہب مشہورہ کے خلاف نہ ہو ایسے عارض میں میں بشرط عام نہ ہو اور اس عارض میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہو اور اس حدیث سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہو اور حکم کا یہ ہے کہ عمل کو واجب کرتی ہے اسی شرطوں کے ساتھ جو خبریں ملحوظ ہیں اور وہ خبریں اسلام اور عدالت اور عقل کامل اور ضبط و عقل و نسب ہوگا کافر اور ناسبق اور مجنون کی خبریں اور اس شخص کی خبریں جس کی غفلت سمجھ ہو یا کسی غور پر بالا پر وہی کیوں ہے یا اس شکل سے ہونے کی وجہ سے ۔
جو شخص مستور الحال ہے وہ باب حدیث میں ناسق کے مثل ہے یعنی اس کی حدیث حجت نہ ہوگی نیز خبر القبر والحدیث بات بھی کہ مستور الحال کی خبر قبول کی جائے کیونکہ وہاں خبر کا غلبہ تھا اسی کو مصنف فرماتے ہیں

والاستور من العاصی کا یوں خبر کا حجت فی باب الحدیث من المروءات عند اللہ۔ الا فی الصدوق لا یقول غلب ما ینبی

ترجمہ

اور مستور الحال ناسق کے مثل ہے اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں جبکہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہوئے کہ حدیثوں میں اس تفصیل کے مطابق کہ ہم بیان کریں گے۔ اسکی تشریح واضح ہے۔ اہم ابو صفیر کے ایک شاگرد میں زیادہ سے نام عاصی سے روایت کی ہے کہ مستور الحال ہانی کی کتابت کی خبر کے بارے میں مادل کے مثل ہے۔ اسکی کو مصنف فرماتے ہیں ۔

وروی الحسن عن ابی حنیفۃ انہ مثل العدول فہا یحب عن نجاسة المساء

ترجمہ

اور حسن نے ابو صفیر سے روایت کیا ہے کہ مستور مادل کے مثل ہے اس سلسلہ میں خود و جبکہ اسے وہاں سے ہانی کی کتابت کے بارے میں ۔
مسوہ کی کتاب الاحکام میں مذکور ہے کہ مستور لکان فی حق کے مثل ہے مصنف فرماتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کیونکہ حدیث کے وجہ کے لئے عدالت ضروری ہے ۔
اسکی کو مصنف نے فرمایا ۔

وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الضحيم .

ترجمہ

اور سہوا کی کتاب الاستحسان میں مذکور ہے کہ مستور فاسق کے مثل ہے پانی کی نجاست کی خبر کے بارے میں (اور بھی صحیح ہے)۔

تشریح

امام محمد نے اس فاسق کے بارے میں فرمایا جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع انکار رائے کو حکم نہائے تو اگر سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے تو پانی گرا کر گیسو پر گرا کر سستا ہے اور اگر پانی کو گرا کر گیسو کرے تو یہ اتنا ہے اسی کو مصنف نے فرمایا ۔

وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رايه فلو وقع في قلبه انه صادق يقتصر من غير اشارة الساويل اذ افاق وتيقن ظهور احوط للشيخ .

ترجمہ

اور محمد نے فرمایا فاسق کے بارے میں جو پانی کی نجاست کی خبر دیتا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حکم نہائے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ وہ فاسق سچا ہے تو حکم کرے گا بغیر پانی گرا کر گیسو کرے پس اگر اس کے پانی گرا دیا اور حکم کرے کہ یہ سچا ہے باقی بات واضح ہے ۔

تشریح

اور اگر کافر یا کافر یا کفری پانی کی نجاست کی خبر دے اور سامع کے دل میں یہ بات آئے کہ یہ سچا ہے میں تب بھی اسی بات کی جانب کوئی التفات نہیں کیا جائے گا اور سامع وضو کرے گا اور حکم نہیں کرے گا اور اگر پانی کو گرا کر گیسو کرے تو یہ سب سے افضل ہے اسی کو مصنف نے فرمایا ۔

وفي خبر الكافرو العبي والمنعوم اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء بینه صداء ولا يثبت فوات اذ افاق الساويل ثم يقتصر ظهور افضل .

ترجمہ

اور کافر، عیبی اور منعوم کی خبر میں جب سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو پانی کی نجاست کے مسئلہ میں سامع وضو کرے اور حکم نہ کرے میں اگر وہ پانی گرا دے پھر حکم کرے تو یہ افضل ہے باقی تفصیلات واضح ہیں ۔

تشریح

کچھ حالات تو ایسے ہیں جن میں لفظ الزام ہوتا ہے جیسے اکثر حقوق العباد میں تو اس میں پورے دو گواہ مع عدالت چاہیں ۔ اور اگر میں وجہ الزام ہو اور میں وجہ ہو تو اس میں نصاب شہادت عدالت میں سے ایک درکار ہے ۔ اور اگر اس میں الزام بالحق ہو جیسے عدالت میں اور ان کی الشہادت میں تو یہاں ہر خبر کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہاں ضرورت ہے کہ حکم شرائط کو ساقط و کلام کہ جائے ۔

یہ تو ایسا ہے کہ جو ہے کہ ایسا جانتا اور دانت اور شرائط کا حالت جانتا جس کو وہ اپنے دیکھ، اپنے لڑکے پاس بھیجے اور سانس کے پاس عادی اور جو کے کئی نہیں نہیں جس پر وہ دل کر سکتے، اور شرط لگانا کہ اس سے ہوئی جس مالک میں صدق کا پہلو غالب ہو کہ وہ ہم پر دیکھے اور جہاں لازم کی ہیں ہے وہاں یہ شرط بھی شرط نہیں ہیں، لہذا ہم نے اس شرط کو اور وہی میں شرط ضروری اور جہاں عادت میں لازم نہیں ہے اس میں شرط ضروری نہیں دیا ہے اس کو مصنف فرماتے ہیں۔

وَالْمَعَامِلَاتُ الَّتِي تَنْفَعُ عَنْ مَعْنَى الْأَنْوَاعِ كَالنَّوَكَالَاتِ وَالْمَضَارِبَاتِ وَالْأَذَى فِي التَّخْصُّصِ
يَتَّبِعُ خَيْرُ مَنْ مَيَّزَ لِعُصْمِ الْمَرْبُورَةِ الذَّاعِيَةِ إِلَى مَقْصُودٍ سَائِلٍ سَائِلٍ فَانَ الْإِنْسَانُ قَلْبًا
يَجِدُ الْمَتَّصِعَ لِلْمَتَّصِعِ الْمَرْبُورَةِ إِلَى وَكَيْدِهِ أَوْ غَلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ الشَّامِعِ بَعْلٍ بِهِ
سَمَوِي هَذَا الْغَبَرِ وَلَا نَ اعْتِبَارُ هَذَا الشَّرْطِ لِيَتَرَجَّحَ حُجَّةُ الصَّدَقِ فِي الْخَبَرِ فَصَلَحَ أَنْ
يَكُونَ مَلُوقًا وَذَلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ لِلزُّوْمِ وَشَرَفَاتُهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ وَدُونِ مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ
الزُّوْمُ مِنَ الْمَعَامِلَاتِ

ترجمہ اور ان معاملات میں جو الزام کے معنی سے مفصل ہیں جیسے وکالات اور مضاربات اور اذی فی التخصص ایجابات ان سب میں اگر کسی کی خبر ضروری اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو ان تمام شرائط کے متعلق کی جانب دلی ہیں اس لئے کہ انسان بہت کم باتا ہے البتہ بعض کو ان تمام شرائط کو جان کر جس کو وہ اپنے دیکھ یا اپنے غلام کی جانب بھیجتے اور سانس کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر وہ دل کر سکے علاوہ اس خبر کے اور اس لئے کہ شرائط کا اعتبار اس سے ہے کہ خبر میں صدق کی بہت ترجیح ہو جائے پس وہ صدقیت کے علم میں کی اور یہ اعتبار شرائط مذکورہ ان چیزوں میں جہاں جن میں لازم متعلق ہو تو ہم نے ان کی شرط مذکورہ اور وہی میں ذکر ان معاملات میں ہیں کے ساتھ لازم متعلق نہیں ہو گا۔ باقی بات واضح ہے

سبق نمبر ۴ حضور دلا، آپ نے فرمایا تھا کہ اور وہی میں شرائط مذکورہ درکار ہیں چونکہ ان میں لازم ہے اور دھنے کی علت و حرمت اور باقی کی عبادت و کثرت یہ سب اور وہی میں تو ان میں ہی کا قول ہے خبر ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ تو ہی فاسق مفسد مانتے ہیں، جو واجب یہ فاسق کی خبر ان اور وہی میں ہوتی ہی ہوتی ہے و خبر براہ راست نہیں بلکہ بعد خبروں میں فاسق حاصل ہونے کے بعد۔

اس لئے کہ ان امور پر واقعت کو ان عام چیز نہیں جس پر عام لوگ غلط ہو سکیں بلکہ یہ تو ایک مخصوص چیز ہے غلام کا کلام ان کا قول پر بنا رہی ہوئی قبول کی گئی ہے۔ کوئی ان کو افکار اور عادل حضرات سے

شرح اخ و حُسنِ اخلاق

حاصل کرنے دشوار ہے۔ ہر فاسق کی الجھڑی شہادت کا اپن ہے اکی وجہ سے اگر فاسق کسی کی سب سے پہلے نظر کرے تو

خوبہ فاسق کے اوپر سے نہایت بھی متنبی ہے کیونکہ اس کی خبر سے تمام اور پر لازم ہوگا کہ وہ فاسق کے اوپر بھی لازم ہوگا بخلاف کہ فرد پرچہ کے کیونکہ اولاً تو وہ شہادت کے اہل ہیں اور دوسری بات یہ کہ اگر خیر عزائم شر کے غلط نہیں اور نہ ہی غیر مطلق ہے۔

سوال :- جب ضرورت ہے کہ فاسق کا قول قبول کیا جائے تو پھر تحریر کی کیا ضرورت ہے بغیر تحریر کے فاسق کا قول مابولی کرنا چاہئے ؟

جواب :- یہاں جو اصل پر مشروط کرنا ممکن ہے اور اصل یہ ہے کہ پانی اپنی اصل سے اور لہر اپنی اصل سے پاک ہے اور نجاست ان کو کسی سبب سے ملے گی اور وہی عارض ہوتا ہے تو جب بات ہو جائے تو فاسق کو بظاہر یہ بھی فرار میں دیا ہے کہ اس کی وجہ سے اتنی کچھ درجہ درجہ خیر اور دیکھ لیجئے جو اس کو مضرباً دیا ہے بلکہ اس پر غیر بد اخلاق فاسق کی خبر کو مضرباً دیا گیا ہے مگر میں تحریر کرنے کے بعد۔

سوال :- جب آپ نے تحریر کے بعد فاسق کہہ کر حالت غلام اور ذلت طلب میں اعتبار کیا تو ایسی ہی سبب بدعت میں تحریر کے بعد۔ میں کی خبر قبول کر لی جائے کھلی ہوئی کہ آپ نے حدیث کے باب میں اس کی خبر کو کوئی عارض نہیں کیا ہے ؟

جواب :- باب حدیث میں فاسق کی خبر قبول کرنے کی کوئی ضمانت نہیں تھی کیونکہ حدیث کو روایات کرنے والے کی خبر سے نہ تو بدعت میں اس کی وجہ سے ضمانت سے بے جا رہا ہے۔ اس کو حدیث کا خط ہے۔

واعلم انہو خبر العاسق فی حق الظہام و حدیثہ و خطبہ اہل الام و الحماستہ و انانی باکبر الاریکان ذلالت اسرخاص لا یستعینونہ من حقیقۃ النفاق و فی وجوب النفاق فی حدیث لایہ و ردہ و کون مع الفسق اھلاً للشیادۃ و انتقاء التلمیذ حجتاً بالزمانہ بخبر و ما یبرہن علیہ الا انہ ہذا و ضروریۃ غیر لازمیۃ لان العقل بالاصل ممکن و ہوان الما و احاطہ فی الاصل فلم یجعلن الفسق ہذا و الا ضروریۃ فی العصور الاری و نیۃ فی امور اید من اسلا لان فی الحدیث من الرواۃ کثرۃ و ہمو عسیۃ فلا یصل انہما ما یخفی۔

ترجمہ

اور اعتبار یہ جو بات ہے اس کی خبر کا کھارے کی حالت اور اس کی خبر سے مصدر میں دو بات کی عبارت اور اس کی نجاست کے سلسلہ میں یہ کہ وہ غیر جو بھی طالب سے اس کے لئے کہ اس کا نام چاہئے جس کا حصول غارتوں کی جانب سے درجہ نہ ہو سکے کہ ممکن ہو گا کہ اس کی خبر میں تحریر واجب

ہوئی ضرورت کی وجہ سے اور فاسق کے ہونے کی وجہ سے فاسق کے باوجود شہادت کا اہل اور نہایت کے منتفی ہونے کی وجہ سے اس شخصیت سے کہ لازم ہے فاسق کو اپنا خبر سے دیکھنا لازم ہے اس کے غیر کو مگر تحقیق کے یہ ضرورت غیر لازم ہے اس نے اس کی اصل پر عمل کرنا ممکن ہے (اور وہ اصل) یہ ہے کہ بالی پاک ہے اصل غفلت کے اعتبار سے تو فاسق ہر وقت ارا نہیں دیا گیا اور کوئی ضرورت نہیں ہے رجوع کرنے کی فاسق کی روایت کی جانب اور دین میں بالکل اس لئے کہ روایہ میں عادلوں کی کثرت ہے اور اس کی وجہ سے ان کے غیر سے بے نیاز ہی ہے تو فخری کے ذریعہ فاسق کی خبر کی جانب رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح

انما غیر سے یا مگر غیراً، ایک سوال اول کا جواب ہے اور الا ان ہذا الم سے تیسرے سوال کا جواب ہے۔

جو شخص عقائد اہل حق سے ہٹ کر اپنی خواہشات نفسانی کو اپنا مذہب اور دین بنا لے ہوئے ہے اور لوگوں کو اس مذہب کی دعوت دینا ہے اور اس کی حقانیت پر دلیل اور حجت پیش کرنا ہے تو مذہب شمار کے مطابق اس کی روایت قابل قبول نہ ہوگی جیسے غلاب روافض اور جو بھی ضروریات دین کے منکر ہیں اور جیسے غلابانی وغیرہ کیونکہ ان کے احوال سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ افراد اور گھوٹ کے جاری ہیں تو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جی ان پر کیا اعتماد ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہوگی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا صَاحِبُ الْيَهُودِيِّ فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ رَوَايَةَ مَنْ أَتَى الْيَهُودِيَّ وَدَعَا إِلَى الْيَهُودِيَّةِ
كَأَنَّ الْمَحْجَةَ وَالِدَ عَوْنِ إِلَى الْيَهُودِيِّ سَبَبٌ دَاخِلٌ إِلَى الْيَهُودِيِّ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلَى حَدِيثِهِ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور یہ حال خواہشات نفسانی والا تو مذہب شمار ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشات نفسانی کو ملت بنالیا اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دی اس لئے کہ اس کا حجت بخیر اور مجری کی جانب دعوت دینے کھڑے کی جانب دعوت دینے والا سبب ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے بارے میں اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح

خارج و مغیرہ جن کے یہاں کذب کی وجہ سے آدمی ایمان سے خارج ہو جائے گا تو ان کے بارے میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ باب حدیث میں کذب و افتراء سے کام نہیں لیں گے تو ان کی روایت قبول کرنی جائے گی۔ مگر حال اب تک کی تقدیر سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ خبر و احادیث ہے تو پھر اس کی کچھ تحلیل و معائنہ فرمائیں۔

اگر خبر و احادیث کی ایسا ہو کہ جو صرف مذکورہ فیما سبق کے ساتھ ساتھ تفقہ اور اجتہاد میں نہ ہوتے

ناتج کے پاس واپس کر دے اور اس کے برابر ایک صحت کھور بھی دے۔

تو یہاں ایک صحت کھور کو کوئی تک نہیں بلکہ دودھ کا شل یا اس کی قیمت ہونی چاہئے تھی۔ ہر حال قیمت بھی انویسٹ کے قول کے مطابق ہے ورنہ اس صاحب نے نزدیک مشتری کے لئے جانکر نہیں کہ اس جانور کو واپس کرے بلکہ وہ پانچ سے اس کا تانہ لے لے اور جانور کو اپنے پاس رکھ لے۔ اس مقام پر مزید تفصیلات ہیں جن کے بیان کا یہ عمل نہیں ہے۔

سبق نمبر ۱۴

اور اگر راوی بھولی ہو بھول النسب نہیں بلکہ ماہ روایت میں بھول ہے جنی ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی حدیث نہیں ہے تو اس کی پانچ نہیں ہیں۔ سلف نے ان سے روایت لی ہو اور اس کی شہادت دی ہو مگر اس حدیث میں طعن کرنے سے سلف نے سکوت کیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اسی حدیث راوی معروف کے مثل قبول ہوتی ہے کسی نے اس کو قول کیا ہے اور کسی نے نہیں کیا اس کے باوجود کہ ثقافت نے اسی حدیث کو نقل کیا ہے تو بھی ہر سہ نزدیک یہ روایت والا معروف کی روایت کے مثل قابل قبول ہے۔ سلف نے اس کو بالکل رد کر دیا ہو جیسے فاطمہ بنت قیس کہ حدیث الملق کے فقرہ اور سکنی کے بارے میں تروہ حدیث مستکر ہوگی اور اس پر عمل جائز نہ تھا مگر سلف کے زمانے میں اس حدیث کا مہر نہیں ہوا اس وجہ سے وہ قبول و رد سے بھی دوچار نہ ہو سکی تو اس پر بھی واجب ہوگا البتہ چونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے اس وجہ سے وہ جائز عمل ہوتی اور اس جیسا بھولی راوی بعد میں ہو تو وہ حدیث لائق عمل بھی نہ ہوگی کیونکہ بعد کے دور میں فسق و فجور پھیل گیا ہے۔ اس کے بعد عبارات ملاحظہ ہو۔

وإن كان الراوي مجهولاً لا يعرف إلا بحدیث رواها أو بحدیث شعب مثل وابصة بن معبد ومسلمة بن الحجاج فان روى عنه السلف وشبهه والصحبة أو سكتوا عن الطعن صار حدیثه مثل حدیث المعروف وإن احتلظ فيه مع نقل الثقات عنه فكل ذلك عندنا وإن لم يظهر من السلف إلا الرد لم يفتل حدیثه وصار مستكراً وإن كان لم يظهر حدیثه في السلف ولم يفتل بزر ولا قبول لم يجب العمل به لضعف العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان حتى أن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق

اور اگر راوی بھولی ہو، نہیں پتا نا جاتا جو مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصة بن معبد اور سمعان بن حقیس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو اور طعن سے سکوت کیا ہو اس کی حدیث معروف کی۔



حدیث کے مثل ہوگی، اور اگر اس میں اختلاف لیا گیا ہو اس سے ۔۔۔۔۔ تفقات کے لئے کے ساتھ ساتھ
تو ایسے ہی ہے ہمارے نزدیک اور اگر ظاہر نہیں ہو اسلاف نے مکرر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں لی جائے گی اور
وہ مستحکم ہوگی اور اگر مصنف میں اس کی حدیث ظاہر نہ ہوئی ہو اور رد اور قبول کے دو چہرے نہ ہوں تو اس پر عمل واجب
نہیں لیکن اس پر عمل جائز ہے اس لئے کہ اس زمانہ میں عدالت اصیل ہے یہاں تک کہ اس مجہول کے مثل کی رد
ہمارے زمانہ میں اس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے فسق کے ظہور کی وجہ سے ۔

تشریح

اس کی مثال میں مسعودی سے سرائی کہا گیا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے کراچ کیا اور
اس کے لئے جہنم میں سے کیا اور اس سے رد قول کیا کہ اس سے پہلے ہی مر گیا تو کیا حکم ہے ۔
تو ابن مسعود نے جواب دیا کہ اس کو عمر بن خطاب نے لے گا اور اس پر عدت واجب ہوگی، اور اس کیلئے یہاں تو یہ
جواب مسطور مندرجہ ذیل ہے کہ اس نے کہا کہ چارے اندر ایک عورت ہے روئے بخت واضح اس کے
خلع اسٹریٹ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فیصلہ فرمایا تھا لیکن اس حدیث پر عمل کرنے سے عمل نہیں کیا اور لڑایا کہ اس
کو عمر نہیں لے گا البتہ میراث ہے اور عدت ہے یہ بات انہوں نے اپنے قیاس سے فرمائی کہ عمر کو موقوف علیہ اس
کے پاس صحیح مسلم میں موجود ہے تو وہ عمر کی مستحق ہوگی جیسے اسی صورت میں طلاق قبل اندخول کی صورت میں
یہ نہیں ملتا امام شافعی نے حضرت علیؓ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا ہے ۔ ملاحظہ نہیں
کی حدیث یہ ہے خلقی آدمی کا خدا تعالیٰ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نفاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے والدہ حضرت خدیجہ کی ایک جماعت نے اس کو رد کر دیا ہے جن میں حضرت عمرؓ بھی ہیں ۔

عنت میں ہو فرمایا ہے کہ اس پر عمل جائز ہے اس کی شرط یہ ہے کہ قیاس کے مخالف ہو نیز اس پر عمل جائز ہے
قرآن ثالث نک اور اگر اس کے بعد ظاہر ہو تو اس پر عمل جائز نہیں ہے ۔ اور اگر صحیح حدیث نہ ہے کہ انہوں
نے نہایت صوف کے دیکھے خانہ پر بھی نور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نماز کے اعادہ کا حکم فرمایا ۔
اور مسلم بن الحنفیہ کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کی باندگی سے وطن کی تو گری
نے اس کی مطاوعت کر لے تو وہ باندگی اس کی ہے اور اس پر اس کے مثل ہے اور اگر اس نے اس پر جہیز کیا تو
وہ حرام ہے اور اس پر اس کے مثل ہے ۔ یہ وہاں تھا جس میں ان دونوں کی تردید کرتا ہے ۔

اب تک کا مضمون کہ نہ صرف یہ بلکہ کتنا اثر ہے علم فقہ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جس کا مقابلہ وضو ہے
وہ مشہور ہے قرابت کا جس میں عیب مخالف کا بہت ضعیف سا احتساب ہوتا ہے اور فقہ میں جانب مخالف
کا احتساب بالکل نہیں ہوتا ۔ منہج کا مقابلہ مستحکم ہے اور نیز واحد سے ظنی غالب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے ۔
اور میں عیب کی بہت بہت برکت ہوتی ہے اور فقہ میں بھی مدوح ہوتی ہے لیکن اول کے مرتبہ میں کہ ہوں ہے تو
اول ثانی سے اتنی ہے اور مستحکم وہم کا فائدہ دیتی ہے جس پر عمل جائز نہیں ۔ اور خرد واحد میں سے جو مستحکم
ہے یہی قسم خاص اس پر عمل جائز ہے نہ کہ واجب اب اس کی غارت ملاحظہ ہو ۔

نصاراً لتواتر توجب علم اليقين والمشهور علم الظانين وخبر الواحد غالب الراي و
المستفكر منه يفيده الظن وإن الظن لا يثبت من الحق شيئاً والمستفكر منه في خبر الجوانب

للعمل به دون الموجب

ترجمہ

تو ہے تواتر واجب کرتی ہے علم یقینی کو اور مشہور ظہر طائفت کو اور خبر واحد غالب رائے کو اور خبر
واحد میں سے مستفکر ظن (دوبہ) کو اور ظن حق میں سے کسی چیز کا غائدہ نہیں دیتا اور اس میں سے
مستفکر جہانزی ہے اس پر عمل کئے جانے کے لئے نہ کہ وجوب کے۔ باقی بات گذر چکی ہے۔

اگر حدیث ایسی ہو کہ اس کا راوی اس کی مخالفت کرے یعنی اس کا قول و عمل یا اس کا فتویٰ اس روایت کے
خلاف ہو اور یہ مخالفت روایت کرنے کے بعد ہو تو اب یہ حدیث قابل عمل نہیں رہے گی اسی طرح اگر ائمہ صحابہ
میں سے جو غیر راوی ہیں اس حدیث کے مخالفت پر یا وراں کا فتویٰ یا عمل اس کے خلاف ہو اور حدیث ایسی ہو
جو ان پر نقل ہوئے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اس کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا
جیسے ابوبکر یا عمر جلد مائتہ و تخریب عام۔ یہ ائمہ صحابہ پر برفاد کا احتمال نہیں رکھتی اور عمر و زید کا نقل اسکے خلاف
ہے تو پھر یہ حدیث قابل عمل نہ ہوتی۔

اور چونکہ صحابہ نے فقہ سے دو صورتوں نے کی مخالفت کی ہے تو وہ حدیث میں فصل کا باعث نہیں کہوں کہ
وہ ایسی چیز ہے جس میں احتمال خفا رہے کیونکہ وہ نادر ہے۔ اور اگر مردی غیر روایت کا انکار کرے تو
اس کی دو صورتیں ہیں ماحذو و مستحی سے منع کرے کہ میں نے یہ روایت نہیں کی یا تو نے میرے اوپر جھوٹ
بولایا ہے تو یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی اور اگر پہلے الفاظ سے انکار کرے کہ مجھے تو یاد نہیں آتا کہ میں نے یہ روایت
بیان کی ہے تو اس میں اختلاف ہے ابو الحسنؑ کی روایت کہ ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہوگا
اور امام شافعیؒ اور متبعین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عمل کرنا ساقط نہ ہوگا مفسر نے ادنیٰ کو مستحب بالحق قرار
دیا ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اول امام ابو یوسفؒ کا ورنہ امام محمدؒ کا قول ہے اور یہ ان کے دوست
اختلاف کی خبر ہے جو شاہدین کے پاس سے یہ ہے، جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کہ آپ نے فیصلہ
کیا تھا اور قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ اس شہادت کو قبول نہیں کرتے اور امام محمدؒ کہتے ہیں
اگر حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرنا ہے مگر بہم الفاظ میں کہ یہ حدیث غیر ثابت یا مجروح ہے یا
مذکور ہے تو یہ ہمیں راوی میں جرح کا باعث نہیں ہے اور نہ ایسی جرح اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے
جیسا کہ ایسی جرح شاید کے اندر بھی جرح کا باعث نہیں ہے۔

ہاں اگر عقلی مفسر ہو کہ راوی عادل نہیں یا کہ ذب ہے وغیرہ وغیرہ ایسے الفاظ کے ساتھ جو بالذات جرح
کے الفاظ ہیں۔

اور جرح کرنے والے حدیث کے دائرہ میں جو تعصب و عداوت سے دور ہیں اور کھلتی اور اتھان میں در
مسلمانوں کی خارجی ہی میں مشہور ہیں تو ان کا طعن راوی میں جرح کا باعث ہوگا۔ لہذا جو حضرات تشدد و بیجا و تعصب
بیجا یا عداوت میں مشہور ہیں ان کی جرح اور ان کا طعن موجب نقصان نہیں ہوگا جیسے ابن الجوزی، مجد الدین فیروز آبادی
اور قطب بندہ نوکی اور محدث دارقطنی وغیرہ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مَخَالِفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنَ الرَّاوي بَعْدَ الرِّبَايَةِ
أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ أُمَّةٍ الْمُصْحَابَةِ وَالْحَدِيثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعَقَاءَ عَلَيْهِمْ وَجَدِ
عَلَى الْاِتِّسَاحِ وَاخْتَلَفَ لَمَّا إِذَا انْكَرَ الرَّاوي عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهَر
الْأَشْكَهُ قِيلَ أَنْ هَذَا قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِحَمْدٍ وَهُوَ فِيهِ اخْتِلَافُهُمَا فِي شَاهِدِي
شَهْدًا عَلَى الْقَاضِي بِتَضْيِيقِهِ وَهَرَايَا كَرَاهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تَقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تَقْبَلُ
وَالطَّنُّ الْمُبْكَرُ لَا يُرْجَبُ جَدِّهِ فِي الرَّاوي كَمَا لَا يُرْجَبُ فِي شَاهِدٍ وَلَا يَنْبَغُ الْعَمَلُ بِهِ
۱۷۱ اذْوَ قَعْفَرٌ ابْنُ هَرَجَرٍ مَتَّقٍ عَلَيْهِ فَمَنْ اشتهر بالنصيحة والافتقار دون
التعصب والعداوة من أُمَّةٍ الْحَدِيثُ

ترجمہ اور حدیث برعل کرنا سنا ہر جگہ جبکہ حدیث کی مخالفت ظاہر ہو راوی سے روایت کے بعد تو
یا عداوت یا راوی کے خارجی کی جانب سے اگر صحابہ میں سے ہو لہذا حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر خلاف
کا احتمال نہ رکھے اور حدیث کو اتساع پر محمول کیا جائے گا اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جبکہ راوی
عمر (اسناد) حدیث کو انکار کرے تو ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور
یہی اسباب باقی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ ابو یوسف کا قول ہے بخلاف محمد کے اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں
کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی نے خلاف گواہی دے کسی فیصلہ میں مانا کہ
قاضی اس فیصلہ کو یا نہیں رکھتا تو اب ابو یوسف نے فرمایا کہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی (یعنی قاضی
گواہوں کا تہن قبول نہیں کرے گا) اور محمد نے فرمایا کہ قبول کی جائے گی (یعنی خاص گواہوں کا تہن قبول کرے گا) اور
علیہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرے گا جیسا کہ طعن ہم شاہد جرح کو ثابت نہیں کرے گا اور طعن ہم حدیث
پر عمل کرنے سے نہیں روکے گا مگر جبکہ طعن و ادع ہو اس حال میں کہ وہ غیر ہر ایسے الفاظ کے ساتھ کہ وہ
متفق علیہ جرح ہوں ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں جیسا کہ اور کھلتی میں نہ کہ تعصب اور عداوت میں اگر
حدیث میں سے۔

تشریح اس کی تفصیل یہ ہے کہ طعن راوی کی طرف سے ہے یا غیر کہ وہ طعن محال ہے یا اگر حدیث



اور نہ باتِ فلک کیوں نہ کر لعلِ برِ معلوٰی داد و نذر فرستے کہ دوسرے غیر میں پر عمل کرنے سے اولیٰ و افضل ہے ۔
پھر یہ کتبِ نقل میں محققِ عارض کی شرطیں آجیے پڑھی ہیں وہ بیان میں ملحوظ ہوئی ہیں تحقیقاً تعارض کے لئے
دونوں کا نوسہ میں مساوی ہونا ضروری ہے ؛ ایک جس کو واجب کرے تو دوسری اس کو حرام قرار دے نہ ان دوسرے
میں عمل واحد میں ۔

پھر ہمارے مشائخ میں یہ مسئلہ مختلف قید ہے کہ نسبت اور ثانی میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں اور نسبت سے
مراد وہ ہے جو امر زائد کو ثابت کرے اور ثانی سے مراد وہ ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور حکم کو اصل پر مبنی
رکھنا ثابت کرے ۔ لہذا ہمارے مشائخ نے بعض مقامات پر مثبت پر عمل کیا ہے اور بعض مقامات پر ان کے اوپر
راقد بریرہ میں نسبت پر اور راقد نکاح میں بریرہ میں نفی پر عمل کیا ہے اس اجمال کی تعقیب یہ ہے کہ
جب بریرہ آزاد ہوئی تو بعض روایات سے ثابت ہے کہ ان کے شوہر ہیئت اس وقت غلام تھے اور بعض میں
آپا ہے کہ آزاد تھے جبکہ اس پر تمام روایہ متفق ہیں کہ ہیئت پہلے غلام تھے اور اختلاف حریت نہ دوسرے میں ہے
وہی روایت کے لئے یہ روایت کیا ہے کہ وہ غلام تھے تو یہ عارض کی نفی ہے اور شکی زائد کا انکار ہے اور جس روایت
کے لئے روایت کیا ہے کہ وہ آزاد تھے تو یہ عارض کا اثبات ہے اور امام شافعی نے ثانی پر عمل کیا ہے اور کہا
ہے کہ بوقتِ عین باندی کو اس وقت نکاح میں ملے گا جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور اگر آزاد ہو جائے تو بھی نہیں ملے گا ۔
اور بعض نے نسبت پر عمل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ برصورتِ خیال عین ملے گا ۔ پھر حالِ مفید نے نسبت پر عمل
کیا ہے اور راقدِ بیوٹی میں نالی پر ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریلؑ سے نکاح کیا تھا اور اس سے یہ
تمام روایہ مستفیض ہیں کہ قبلِ نکاح حضرت عائشہؓ احرام میں تھیں بوقتِ نکاح احرام باقی تھا یا نہیں اس میں روایات
متعارض ہیں ۔ یہ زیادہ اہم ہے کہ روایت میں حلال ہونے کو اثبات ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں حلال
احرام کا ذکر ہے ۔

تو چونکہ پہلے سے احرام تھا تو اس کی بقا کی خبر دے گا تو ہر عارض اور شکی زائد کی نفی کرتا ہے اور جو
حلال ہونے کی خبر دے گا وہ نسبت سے تو ابن عباسؓ ثانی اور زید بن اسلمؓ نے نسبت میں پہاں چارہ صحابہ
سے ثانی پر عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح جائز ہے البتہ وہی ہر نہیں اور امام شافعیؒ نے نسبت پر
عمل کیا اور فرمایا کہ حالتِ احرام میں نکاح ہو کر ہوگا ۔

اور اگر حریت و تعدیل میں تعارض جو جائے تو چونکہ مزالِ اصل ہے اور فسق و فجور امرِ دینی ہے تو مرجح کی
صورت میں اثبات ہے اور تعدیل کی نفی ہے تو یہاں ہمارے صحابہ نے نسبت پر عمل کیا ہے اور حریت کو تعدیل
پر مقدم رکھا ہے ۔ تو یہاں ہمارے اصحاب کے عمل میں اختلاف ہے تو یہاں کسی قاعدہ کی ضرورت ہے
جس سے یہ بات واضح ہو جائے کہ کس جگہ نسبت پر اور کس جگہ ثانی پر عمل ہوگا تو اس کے لئے یہ اصول مقرر ہوا

کہ جب نفی ایسی ہو جس کو دلیل سے پہچانا جا سکتا ہے یا نفی ایسی ہو کہ اصل میں اس میں اشتباہ ہے لیکن دلیل خارجی سے یہ بات واضح ہو جائے کہ راوی نے یہاں کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے تو اب نفی اثبات کے مثل ہوگی جس دونوں کے درمیان تضاد نہیں ہوگا اور دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دیکھائے گی اور اگر نفی ایسی ہو تو پھر تضاد نہیں ہوگا اور صرف مثبت پر عمل کیا جائے گا تو یہ بروکے کے ہاتھ میں ان کے شوہر کا غلام یا آزاد ہونا دلیل سے نہیں جانا جا سکتا کیونکہ یہ اس صورت سے غلام اور آزاد میں اشتباہ نہیں ہو سکتا تو یہاں نفی یعنی ان کی غلامی کو ثابت کرنا بلا دلیل ہے تو یہاں نفی اثبات کے مقابل نہیں ہو سکتی کیونکہ اثبات ہمیشہ دلیل ہی سے ہوگا تو وہی وجہ سے یہاں ہمارے اصحاب نے مثبت پر عمل کیا ہے۔

اور واقعہ یہ کہ میں نفی کو دلیل سے جانا جا سکتا ہے اور رد محرم کی بیعت عاتق ہے تو یہاں نفی اور مثبت میں تضاد نہیں کاغذ کو اب دلیل سے ترجیح دیکھائے گی تو ہم نے ان عباسی کی حدیث کو ترجیح دی کہ یہاں امام احمد کی روایت پر کیونکہ ان عباسی مضبوط دلائل میں مزید بنا امام سے فائق ہیں مگر اس علم شرح مسلم الثبوت میں کہا ہے کہ امام زہری کا فرماتے ہیں کہ ابن الامم اخروی میں اپنی شکایت کرتے دلائل سے کہا کہ اس کو ان عباسی کے خلاف قرار دینے کے اسی طرح وہ خبر جو کہنے کی علت و حرمت اور بات کی جہالت و کجانت کے بارے میں ہوا اور تضاد میں ہو تو اگرچہ اس میں استناد ہو تا ہے لیکن جب معلوم ہو کہ محدث کسی دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو اس وقت نفی اور مثبت میں تضاد نہیں متحقق ہوگا۔ اصل پر عمل ہوگا اور اصل علت اور طہارت ہے۔

نہیں یہ تفصیل اس علت سے معلوم ہو کہ خبر سے کسی دلیل پر اعتماد کیا ہے ورنہ اگر اس نے تفصیل اس بنا پر علت و طہارت کی خبر دی ہو کہ یہی اصل ہے تو اس کی خبر غلط فقہان ہوگی کیونکہ یہ بغیر دلیل کے نفی ہے تو اس وقت مثبت پر عمل ہوگا یہی حرمت و انتہاست پر تضاد میں کے وقت ترجیح کی تفصیل ہمارے یہاں وہ ہے جو یہاں مذکور ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب اس سے علاوہ ترجیح اور ایک روایت کے مطابق امام کریمؒ کہتے ہیں کہ جس حدیث کے رواۃ زیادہ ہوں اس کو ترجیح دینی کی مثلاً ایک کے راوی تین اور دوسری کے چار ہیں تو چار راوی کی ترجیح پر کی کیونکہ قلب کا زیادہ میلان اسی کی طرف ہوگا اس لئے کہ خبر میں سے جس میں قوت زیادہ ہو اس کو ترجیح ہوتی ہے اور رواۃ کی کثرت میں ایک قسم کی قوت ہے کیونکہ جماعت کا قول عوام کی خبر سے اتنی ہوتا ہے۔

اور اگر تضاد ہو جائے تو راوی ہوں تو پھر حریت، اور نہایت سے ان معضلات سے ترجیح دی سے یعنی دوسروں اور آزادوں کی خبر کو مقدم رکھا ہے و دوسروں اور دوسروں کی خبر پر البتہ عدد سے بحث کرنا ہوتا ہے ایک میں ان معضلات سے بھی ذکر و حریت کا استنباط نہیں کیا کیونکہ جب ان دونوں میں سے کوئی بھی جہت نہیں تو ترجیح کا کیا سوال ہے البتہ دوسری جہت ہوئی ہے وہاں ان دونوں سے یعنی ذکر و حریت سے ترجیح ہو جائے گی ان معضلات سے ان مسائل مار سے استدلال کیا ہے مثلاً امام محمدؒ نے مسوط کی کتاب الاستیفاء میں ذکر فرمایا ہے۔ جہاں فرمایا ہے کہ دو کی خبر معتبر ہوگی نہ کہ ایک کی۔

مگر قرآن کا یہ طریقہ بالاجتماع موزون ہے اور نام محمد کے طرز سے مستدلال قیاس مع القادری ہے کہوں کہ
 ان کی شجاعت و بہادری کی خبر دینا شایہ سے نہیں دینا ہے تو یہ تو شہادت کے درجہ پر ہے تو ان میں شہادت کے
 اوصاف غوطہ نہ لگے، خبر کے نہ ہمارے قیاس مع القادری ہے، اس کے بعد بہادری ملاحظہ ہو۔

فصل فی المعارضة

وهذه الاشارة الى سبب وجودها من انكساب السنة لا لتعارض في نفسها او صفا ولا لتناقض
 لان ذلك من امارات العجائب التي لا يمكن ذلك وانما يقع التعارض بينها لاجتماعها في المسائل
 والنسوخ

ترجمہ | یہ فصل ہے معارضت کے بیان میں اور یہ تمام آج کتاب السنہ اور سنت میں سے جس قسم کے رد میں
 برات ہو وہ حقیقتہً متعارض ہیں نہ تعارض نہیں ہوتیں، اس لیے کہ یہ بحث کی عزت میں سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ
 تعالیٰ مالیت ہے اور ان کے درمیان تعارض واقع ہونا ہے ہمارے، سچ اور صوفیہ کے جانے کی وجہ سے۔
 مستند ائمہ قرآنی نے ایک بڑے کچھ جمع ارشاد فرمایا اور دوسری ٹکڑیہ اور فرمایا اور دوسری ٹکڑیہ
 اول صوفیہ اور ثانی ماسک ہے مگر جب ہم کو مقدمہ اور مذکور کا سمجھنا پڑے گا تو ہمارے اچھے بہادری ہو
 سے یہی سمجھا رہا ہے تعارض میں ہے اور انکسار اصل میں بات دل نہیں ہے۔
 تعارض، دو برہنہ جہتوں کا ایسا تعارض کہ ان کے درمیان جمع کرنے کی کوئی صورت نہ رہے۔
 تناقض، دلیل کا یہ قول سے مختلف زاویہ تغیریل و الحق ہمراہ مختصر ہے۔

وحكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس وافعال
 الصحابة على الترتيب في الآية ان امكن لان التعارض لما ثبت بين الحجتين عند قطع الآية
 من واحد منهما بالآخرى فيجب التصديق لما بعدهما من الحجج وعند تعدد المصير
 اليه يجب تقرير الاصول كما في سائر الحكماء لما تعارضت الدلائل ولم يصح التمسك
 شاهد الا لا بد لا يقتضيه نصيب الحكماء فتدبر قيل ان الداء عوفي طاهر في الاصل فلا ينكسر
 بالتعارض ولعسر في به الحدوث فوجب منعه التمسك اليه وسبب مشكوك

ترجمہ | دو روایتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع ہے اور وہ حدیثوں کے درمیان

قیاس اور انوالی صافی کی جانب جو وہ پہنچے نہ حدیثانِ تہذیب کے مطابق باوجود محکم ہو۔ اس نے کہ جب دو چیزوں کے درمیان تعارض ثابت ہوگا تو دونوں ساقط ہوئیں گی ان دونوں میں سے ہر ایک کے مندرجہ ہو جانے کی وجہ سے دوسرے کے ذریعہ تو جس جہت کی جانب رجحان رہے وہ ان دونوں کے بعد ہے اور اس کی وجہ رجحان کے متعدد ہونے کے وقت تقریر الاصل واجب ہے جیسے سوز و غم میں واجب و لازم متعارض ہو گئے اور قیاس بھی مشاہدہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ قیاس ابتداً حکم کو مقرر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو کہا جائے گا کہ پالی کو جاننا یہ ہے اس حال میں کہ وہ اصل بہت کم ہے تو تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک ہو چکا اور اس کی وجہ سے حدیثِ زائد ہوگا تو وہ حکم کی جانب تھم کر ملانا واجب ہے اور نام رکھا گیا ہے اس کا مشکوک۔

تشریح انوالی صافی قیاس پر مقدم ہوں گے (و غیرہ خیال آخر اگر دو چیزوں میں تعارض ہو تو دوسری آج سے ترجیح نہوگی ورنہ کثرتِ اول سے ترجیح لازم آئیں گی حالانکہ ترجیح کثرتِ اول سے بیجا ہوتی بلکہ قوتِ اول سے ہوتی ہے۔

بعض روایات میں گروہوں کے گوشت کی حلت اور بعض میں منکر ثابت ہوئی ہے نیز قیاس بھی متعارض ہے و دودھ پر قیاس کماست کو اور پسینہ پر حلت کو ثابت کرتا ہے نیز تہذیب پر قیاس کماست کو اور سوز و غم پر قیاس طہارت کو ثابت کرے گا مگر یہ قیاس فریقین ہے ذوق کے موجود ہونے کی وجہ سے اور سوز و غم کو مشکوک کہنا حکم کی جہالت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حکم معلوم ہے اور دودھ و سوز و غم کو طہارت ہے بلکہ اس کو مشکوک اور نہ کرنے کی طرف سے گھایا ہے۔

واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يستطاع التفاضل بينهما ليعتد العمل بالاحوال بل يعمل المجتهد بما يشاء بناءً على قلبه لانهما انقياض متوجه يعمل به احصاء المجتهد الحق به اواخطأ فكان العمل باحد هما وهو تحت اطمأن قلبه اليها انور انراسته اولى من العمل بالاحوال۔

ترجمہ اور ہر حال میں جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں ساقط ہوں گے تعارض کی وجہ سے تاکہ استصحابِ حال پر عمل واجب ہو بلکہ مجتہدان دونوں میں سے جوں سے پہچ ہے عمل کرے گا اپنے قلب کی شہادت سے اس لیے کہ قیاس بھی ایسی جہت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے مجتہد نے قیاس کی وجہ سے حق کو پایا ہر باخطا کی جہت تو عمل ان دونوں میں سے کسی ایک پر عمل کرے گا ان میں سے ایک (عمل حق میں) اور جہت ہے جس کی جانب مجتہد کا قلب مائل ہو جائے تو اولیٰ ہے حال پر عمل کرنے سے۔

تشریح حکم العمل، اول العمل کان کا اسم ہے اولیٰ کان کی خبر ہے، و جو جو تا الغرض، جملہ مایہ، اسم و تشریح خبر کے درمیان ہے۔

شرح اخ و حسامی

والاھل فی ذلک ان الذی فی حق من حسن ما یعرف صد لیل او کار .. حال اللہ .. الی لحد
 عرف ان الذی انما یعرف علی ذلک ان الذی فی حق من حسن ما یعرف صد لیل او کار .. حال اللہ .. الی لحد
 ما لا یعرف الا بظاہر الحال فلو یعارض الا فی حق من حسن ما یعرف صد لیل او کار .. حال اللہ .. الی لحد
 حیاء المرموقہ فی الغرض وجعل روایت ابن عباس انہ نزل وحیاً وھو معہ اولی من
 روایت یزید بن الاصلو لا یدلہ فی الضبط والا لکان .

ترجمہ

اور یہ مدد دیکھ کر اس میں یہ ہے کہ غلطی جب کہ جو اس چیز کی جس سے جس کو اس کی دین سے ایمان
 بنا جائے یا اللہ میں سے مہربان کا حال مستحکم ہو لگے یہ بات معلوم ہو جو ہے کہ راوی نے معرفت کا
 دلیل پر غماز ہے تو علی اوقات کے شکی ہوگی ورنہ وہ نہیں پس تو یہ وہی حدیث میں نہ چیزوں میں سے کہیں
 ہے جس کو ظاہر حال سے بچنا چاہئے کہ وہ اوقات کے سامنے ہوگی اور صحیحہ میں الی یزید .. میں سے ہے
 جس کو دین سے بچنا چاہئے کہ وہ اوقات کے سامنے ہوگی اور صحیحہ میں الی یزید .. میں سے ہے
 ان میں اس کی حدیث کو کہ انہوں نے مہربان سے نکال دیا حاکم نے آپ تحریر کی ولی یزید کہ انہوں نے روایت سے
 اس نے کہ وہ ابی عباس کے برابر نہیں ہیں ضبط اور اتفاق میں ۔ ان کی تفصیل مذکور ہے ۔

وطهارة الماء وحمل الطعام والشراب من جنس ما يعرف به في سنة من المتعاشرة والعشرة
 فليقل التعارض بين الجنس من فهمه وشدة ذلك بعد العمل بالاحسن ومبدأ التماس من ربح طفل
 غداً ، فلو انما كان الغلب الله أميل وبالذكية والعرضية في العبدوت الاھل ولا تان
 فليقل الحجة في الادب والاستدلال بمسائل انما ان هذا المستور لا بانجماع السلف ۔

ترجمہ

اور یہانی کی عبارت اور طہارہ و شراب کی حالت ان چیزوں میں سے ہے جس کو اس کی دین سے
 ایمان چاہئے کہ وہ اوقات کے سامنے ہوگی اور صحیحہ میں الی یزید .. میں سے ہے
 ہوگا اور عارضی کے وقت اس میں غلطی کرنا واجب ہوگا ورنہ وہی حدیث میں نہ چیزوں میں سے کہیں
 رواہ کے عارضی کے وقت اس میں غلطی کرنا واجب ہوگا ورنہ وہی حدیث میں نہ چیزوں میں سے کہیں
 ذکر اور حرمت کے ساتھ ذکر افراد میں اس لئے کہ اس کی وجہ سے ان کا اور ترقیت کو جو ہے (مدد کے
 اندر حجت قائم ہوئی ہے) افراد میں نہیں) اور انہوں نے استدلال کیا ہے (سہو کی کتاب لاسستی کے)
 میں کی مدد کے ساتھ مگر یہ فرقہ مجبور دیا گیا ہے صاف کے امتداد کے ساتھ ۔
 آتش شمع ۔ اس کی تفصیل مذکور ہے ۔ مصنف سے مدد کو جو افراد کو مانا گیا ہے وہ ایک عارضہ

اس بات کی جانب بھی ہے کہ ایک عدد نہیں ہے بلکہ عدد فوق الواحد کو کہتے ہیں (وہی لفظہ فی الکلام العظم)

سبق نمبر ۴

اس سبق میں مصنف بیان کے بارے میں گفتگو فرمائیں گے کہ کتاب بشر اور مرتبہ کی عقلی اقسام تشریح میں ان میں بیان کا احتمال ہے تو ضرور خاصا جو کہ باب بیان کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اس کی تفسیر یہ ہے کہ بیان کا چاروں قسمیں ہیں اصل بیان لغوی، بیان تفسیری، بیان تفسیری، بیان تبدیلی، بیان ضرورت۔ بیان نفس پر وہ ہے جس سے مجاز اور رسوم کا احتمال ختم ہو جائے جیسے وہاں طوطیوں کا بھانجہ، کے اندر کہ طائر میں ہی رکھا احتمال تھا کہ اس سے مزید رفتار مراد ہو لیکن اگلے قید نے اس کو ختم کر دیا۔

اسی طرح صحنہ کا مسئلہ، یہاں احتمال تھا کہ سب کے ایک ہو لیکن حکم کی قید نے اس احتمال خصوص کو ختم کر دیا۔ بیان تفسیری میں میں اصل اور مشترک کو واضح کر دیا جائے، اول کی مثال اربعہ الصلوٰۃ و آتو الزکوٰۃ ہے کہ نماز کیسے پڑھی جائے اور زکوٰۃ کیسے ادا کی جائے لیکن اتوں و اصل و اصل رسالت نے اس کو واضح کر دیا۔ ثانی کی مثال مائتہ طور و میں مشترک ہونے کی وجہ سے خدا تعالیٰ عزوجل رسالت طلاق، اقامۃ تطہیق و عتد تہا جہنم نے واضح کر دیا کہ بیان لغوی سے جیسے مراد ہے۔

تیسری بیان لغوی اور بیان تفسیر کا مشترک ضابطہ یہ ہے کہ یہ معمول اور معمول اور دونوں طرح درست ہے۔ مگر بعض مغربیوں میں اصل سے جیسی پہلی اور دوسری میں اصل سے جیسی آخری دونوں ہیں۔

بیان تفسیر، جیسے شرط اور اسامیہ کہ صمد کلام کے حکم کو تفسیر کر دیتے ہیں جیسے انت طابق ثلثا ان دخلت البلد امر سے واضح ہے اور ذی علی مائتہ دو ہوا کا ثلثا ہیں۔ بیان تفسیر کے لئے اصل شرط ہے فصل بین ناکالی ہے۔ چھبہ شخصیں عام میں اصل ضروری ہے یا فصل بھی کافی ہے یہ ہمارے اور امام شافعی کے درمیان مختلف ہے مسئلہ ہے ہمارے نزدیک فصل شرط ہے اور اسکے نزدیک فصل و فصل دونوں آتی ہیں۔

اس اختلاف کی وجہ دو حقیقت و دسترس اختلافی مسئلہ پر ہے، ہمارے نزدیک نام نہیں خصوص خاص کے فصل فصل سے اور شخصیں کے بعد اس کی تطہیت ختم ہو جائے گی اور لغوی ہو جائے گا تو شخصیں کی وجہ سے حکم میں تفسیر پر ہی تو شخصیں ہمارے نزدیک بیان تفسیر ہے اور بیان لغوی میں اصل شرط ہے۔

اور امام شافعی اسکے نزدیک عام نہیں خصوص اور لغوی ہو جائے گا تو شخصیں کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں، تا کہ یہ بیان تفسیر پر ہی اس میں فصل و فصل دونوں جائز ہیں۔

پھر اصل ہمارے نزدیک شخصیں میں فصل شرط ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ مسئلہ میں فصل و فصل کی وجہ سے حکم میں تبدیلی ہے۔

انگوٹھی عام کے مثل ہے جو غلط اور نیکہ دونوں کو مثال ہے۔ لہذا اگر کسی نے کسی کے لئے انگوٹھی نہ دیتے کی اور بطریق وصل اس کے نیکہ کی وصیت دوسرے شخص کے لئے کر دی تو ایسا بھائی شخص ہے تو اس صورت میں موصی لاہول کے لئے فقط عقد اور ثانی کے لئے فقط نیکہ ہے اور اگر ایسا بھائی موصی نہ ہو تو یہ شخص نہیں بلکہ نیکہ میں تعارضی ہے تو اس صورت میں عقد فقط اول کا اور نیکہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہو گا جب یہ تفصیل دہی نہیں ہوگی تو اب عبارت ملاسلط فرمائیے۔

فصل و ہذا ۱۶ جملہ تھانخل البیان و ہذا باب البیان و هو علی خستہ اوجہ بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تغیر و بیان تبدل و بیان ضرورتہ اما بیان التقیر و یقولون کید الکلام بحدی قطع احتمال الحجاز او الخصوص فیہم موصولا و مقصولا بالانفاق و کذا لث بیان التفسیر و ہرمانا لاجمل والمشرتک فاما بیان التفسیر نحو التبدیل والامستثناء فاما یصح بشرط الوصل و اختلاف فی خصوص المعوم فعندنا لا یقع مقرا خیا وعند الشافعی یجوز فیہ التراجی و ہذا بناء علی ان المعوم مثل الخصوص عندنا فی ایجاب المحکوم قطعاً وبعد الخصوص لا یقع القطع فکان تغیر اس القطع الی الاستمال فتنبہ بشرط الوصل و علی هذا اقال علما و یافض اوصی بخاتبہ لانسان و بالنقص منہ لاخر موصولا ان الثانی یکو مخصصاً و یکوون الفص للثانی وان فصل لم یکن مخصصاً لا اول بل صار معارضاً فی کون الفص منہما۔

ترجمہ

یہ فصل ہے اور یہ مذکورہ مجموعہ کتاب و سنت) اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال کہتی ہیں اور یہ بیان کا باب ہے۔ اور بیان پانچ قسم ہے بیان تقریر، اور بیان تغیر، اور بیان تبدل، اور بیان ضرورت، ہر حال بیان تقریر میں وہ کلام کو مذکور کرنا ہے ایسے لفظ سے جو جائز و مسمومہ احتمال ختم کر دے تو یہ بیان صحیح ہوتا ہے موصولا اور مقصولا بالانفاق اور ایسے ہی بیان تغیر موصولا اور مقصولا ہے اور وہ خبر اور مشترک کا بیان ہے پس ہر حال بیان تغیر میں عین اور استثناء تو دہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ اور موصوم کی تخصیص میں اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک نہیں و اقی ہوگی تفصیل تراجی کے طریقہ پر اور مثالی کے نزدیک تخصیص میں تراجی جائز ہے اور یہ اختلاف منی سے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک تعلیت کے ساتھ حکم کو واجب کرنے میں موصوموں کے مثل ہے اور موصوم کے بعد تعلیت باقی نہیں رہتی تو تغیر ہوگی تعلیت سے احتمال کی جانب تو تغیر مقید ہوگی وصل کی شرط کے ساتھ اور اس میں دہر ہمارے علمار نے دہا اس شخص کے بارے میں جس نے کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور اس کے نیکہ کی وصیت کیلئے موصول کے طریقہ پر (تو کہ اگر) ایسا ثانی اول کی تخصیص ہے اور نیکہ دوسرے کے لئے ہوگا



سے غالی نہیں ہے

ہر جانِ انعام شائقِ زکے نزدیک حکمِ سب کا بزرگ ہے قطعاً معارضہ کی وجہ سے مستثنیٰ مذکور کا حکم سائنہ ہوتا ہے بعدِ مستثنیٰ۔ اسی اختلاف کی وجہ سے علماء اور شائقِ زکاء ایک منطقِ مشترکہ کے ایک لپ گھول کی بیخ و بول لپ گھول کے بدلہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور انعام شائقِ زکے نزدیک لازم ہے اور دونوں کا مسئلہ ایک ہی حدیث ہے اور وہ ہے لا یجوز الاطعام بالظلم الا لسواء و السواء۔ ظلم کو مذکور کے بدلے میں جہیز، مکر، ہمارے ہمارے انعام شائقِ زکے اپنے معارضہ کی وجہ سے اگر ایک لپ و بول کے بدلہ میں قرض ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ لا یجوز الاطعام بالظلم۔ یہ صدرِ کلام ہے۔ یہ عام ہے یعنی مذکور مذکور کے بدلہ فروخت کرنے کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں سب حرام ہیں اور مومنوں میں پھر استناد آیا الا سواء و السواء سے یعنی مکر مساوات کے ساتھ تو یہ صدرِ کلام کے معارضہ کی وجہ سے تو قطعاً یہ صورتِ حکمِ حرمت سے خارج ہو گئی اور اس پر فریقین کا اتفاق ہے کہ مساوات اس میں ہو سکتی ہے جو تحتِ اکیس داخل ہو اور جو مقدار تحتِ اکیس داخل نہیں ہے اس میں مساوات بھی نہیں ہو سکتی اور معارضہ کی وجہ سے فقہ مساوات کی صورتِ خلاف ہوئی اس کے علاوہ سب کے سب دستورِ لازم ریگ اور ایک لپ کی بیخ و بول کے بدلہ میں بھی حرام رہی کیونکہ اس کا کوئی حارض نہیں تو صدرِ کلام اپنے طور پر اس کی حرمت پر دلالت ہے۔

اور خفیہ فرمایا کہ ایک لپ کی بیخ و بول کے بدلہ جائز ہے اور صدرِ کلام میں ہی سے اس کی حرمت کو شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ کی جس سے پہلے صدرِ کلام کا مطلب یہ ہوا کہ مذکور کی بیخ و بول اور تین احوال پر مابعد مذکور ثلاث و ثلاثی وقت و مساوات اور یہ احوال ثلاث تحت اکیس داخل ہیں تو ممانعت صدرِ کلام سے فقط ان احوال ثلاث کی ہے جو تحتِ اکیس داخل ہیں کہ احوال ثلاث میں سے کسی حالت پر حرمت جو مکر قطعاً مساوات کے ساتھ اور عرب کے یہاں مذکور ناپے کا کوئی پیمانہ ایب مقرر نہیں ہو لپ و بول وغیرہ کے بدلے کے لئے مقرر ہو گا یا یہ مقدار تحتِ اکیس داخل نہیں ہے اور عرب صدرِ کلام پہنچے ہی سے اس کو شامل نہیں جو تحتِ اکیس داخل ہو تو ایک لپ کی بیخ و بول مذکور کے بدلہ میں جائز ہے۔ اسی کو مصنف نے فرمایا کہ استنادِ حالت سے ہے جس تقریر یہ ہے کہ جو عرض کی گئی ہے یہاں شوافع اور حنفیہ دونوں نے اپنے دعوئی پر دلائل پیش کئے ہیں مگر مصنف نے صرف حنفیہ کی ایک دلیل بیان کر کے پرکھنا کہا ہے۔

اور مسئلہ غریبان باری فلیت فہو الف مسئلہ الاخصابین عامنا ہے۔ وہ استدلال یہ ہے کہ مقصد یہ ہے کہ حضرت نوحؑ کو سات سو سال اپنی قوم میں رہے علاوہ ان پہنچا سو سال کے قبیلِ بعثت بالعبادہ طوفان رہے مینا۔ تو اگر یہاں ہمارے بات مان لیا جائے کہ مقصدِ استنادِ باکی کا حکم ہونا ہے تو کوئی اشکال نہیں ہوگا کہ تمہیں کا استناد لفظ الف سے متصرفی اور گویا کہ الف کا مفعول ہو ای نہیں بلکہ شعاع و منوں کا حکم

ہوئے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔ اور اگر امام شافعی کی بات کو مایوسے اور بول کہا جائے کہ لفظ الف علی حالہ باقی ہے جس سے استثناء کو کوئی تعلیق نہیں بلکہ استثناء کا تعلق اس کے حکم سے ہے تو بات غلط ہو جائیگی۔ ائمہ کے کلام میں کتب لازم آئے گا اور وہ بھی اخبار میں کیونکہ لفظ الف عام ہے تو جب تک یہ لفظ باقی رہے گا تو یہ مادون الف نہیں بول جائے گا۔

البتہ لفظ مشترک میں خاص نہیں ہے لہذا اگر اس سے کچھ مشترکین خارج کرنے جائیں باقی کے اوپر لفظ مشترکین علی حالہ بول جائے گا جس میں کوئی کی اور غلط واقع ہوگا، رہا الف کا مسئلہ وہ اسے خلاف ہے بہر حال یہاں خفیہ کی دلیل پر تو کوئی اشکال نہیں ہوگا اور شافعی کی بات پر بات خرب ہو جائے گی (کتاب سر) پھر مستثنیٰ کی دو قسمیں ہیں مہ منقطع و متصل و باب تک مذکور ہو یا پہلے یا بعد کے جس کو تاویل سے آئے یا اس کے اخوات کے ذریعہ سے خارج کیا جائے اور اگر عدم دخول و قبول کی وجہ سے اخراج کی ہو سکے تو یہ منقطع ہے اول کی مثال یہ ہے ان العود لا یزیدنا، و بظاہر پہلے کی مثال ہے اور اگر زید اس قوم میں پہلے ہی سے شمار کیا گیا ہو تو مستثنیٰ منقطع ہوگا و احوالہ فی القیام الاضمار یہ منقطع ہے کہ اھو ضاھر۔

اور مستثنیٰ حقیقت میں اوسا ہے اور ثانی کا، تم مستثنیٰ رکھنا مجاز ہے ورنہ تو کلام جدید ہے فافہو عند ذی الامر العالیٰ ثانی کی مثال یہ ہے فی سماءنا علیین فاذن لیس عندنا فی اور اگر قوم بولے کہ درباری خالی دونوں کی عبارت کرتی ہے تو یہ مستثنیٰ متصل کی مثال ہو جائے گی (کہ صریحاً ظاہر) جب یہ تقریر ہر دو میں نہیں ہوتی تو اب یہ نکتہ ملاحظہ فرمائیں۔

واختلفوا فی کیفیت عمل الاستثناء ایضاً قال اصحابنا الاستثناء یصح النکح بحکمہ فسد المستثنیٰ لیکون تکلیفاً یا نفاق بعداً و قال السلفی الاستثناء یصح المحکوم بطریق المعارضة بمنزلة دلیل الخصم من کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ما سئل فصار عندنا ثانی قولہ فلا یحذف الف درھما الا مائة لہ علی تسمیائہ وعندنا الا مائة و انھا لیست علی۔

ترجمہ اور اختلاف کیا ہے انہوں نے (خفیہ اور ثنائی نے) استثناء کے ملل کی کیفیت کے سلسلہ میں بھی ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء دو قسم ہے مستثنیٰ کے بقدرت اس کے حکم کے حکم کو تو ہو جائے گا حکم اس معذور کو جو باقی ہے استثناء کے بعد اور فرما یا شافعی نے کہ استثناء دو قسم ہے حکم کو معاذرہ کے طریقہ پر وہیں خصوص کے درج میں میساک انہوں نے اختلاف کیا ہے تعلیق یا بشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو کہ ذکر کی ہے تو ہو جائیگی ہمارے نزدیک قائل کے قول غلط ہے لفظ درھم کی تقریر نہ دےئے نعمائہ اور شافعی کے نزدیک الا مائة انھا لیست علی۔

اس لئے کہ وہ الف جب تک کہ وہ الف باقی ہے صلاحت نہیں رکھتا اپنے سے نیچے کا نام نہیں بخلاف دم کے جسے نقص نہیں جب اس سے کسی نوٹ کو خارج کر لیا جائے تو یہ باقی پر بغیر کسی فعل کے رہتی ہوئے وادھو کا باقی فعلیات کا گھر بنی ہیں ۔

شد اکاسبنداء نور عاں متعل و هو الاصل والضمیمہ ماد کو نام و مفصل و هو ما لا ینصلح استعراجہ
 من الاکافی لکات ان سدر ریحہ ست اول فحل عبتاً حجاب اقال اللہ لعافی فابہم عتد و لہ الا
 یث العاسمین ای ملکی رب العالمین

ترجمہ پھر استناد و قسم پر تالیف میں ہے ایک استحقاق ہے اور دیکھا اصل ہے اور اس کی تقبیر وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور درود کو سکھانے سے بعض مفصل ہے اور وہ وہ ہے جس کو ان سے نکالنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے کہ صدر کلام اس کو مثال نہیں ہے نہیں اس کو کلام جدید قرار دیا جائیگا اس کو استناد کیا گیا ہے بطور مثال کے شریذ کی تالیف نے فائزہ مددی اور رب العالمین یعنی ملکی رب العالمین ۔
تشریح بطور عبارت سے مضمون ہوتا ہے کہ ہمارے بعض مفصل ہے یہ نیز ہے حالانکہ اس سے عام میں تالیف لازم آتی ہے بلکہ اس کو مفصل سے نیز قرار دیا جاسکتا ہے ۔

سبق نمبر نمبر یہاں سے بعض بیانی ضرورت کا آغاز فرمے ہیں اور بیان ضرورت بیان کی اس قسم ہے کہ جس میں سکون کو بیان کا درجہ ان حالت میں حال کر سکون بیان کے سے کو ملاحظہ نہیں ہے نہ بیان کے لئے نظر ملاحظہ ہے پھر بیان کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایسا بیان کہ اس کو منظور یہ کلام جدید یا جاسکتے ہیں خزانہ کی صورت امر و کلام و کلامت کے اور کہ بیان صدر کلام و درود و الفاظ سے ان میں ایک کی حرکت معلوم ہوگی مگر پھر ان کے لئے حثت کی تفصیل کر دی گئی ہے بغیر بیان کے اس بات کا بیان تو کیا کہ باید کہ یہ ملاحظہ ہے کہ وہ بیان ضرورت جو حکم کے مال کی حالت سے ثابت ہو جیسے وہ نہ معاملات میں کو دیکھ کر صاحب سخن ان میں سکون فرمایا جیسے وہ نام و معانی میں و شرا و رکھانے سے کہ اور اپنے رفیق کے جن کو دیکھ کر سر کلام و عالم سے سکون اختیار فرمایا اس حرکت بیان میں ان کی حالت پر بیان سکون اختیار فرمایا ہے جیسے ایک صورت زبردستی کہتی ہے کہ میں حرہ ہوں اس سے اس سے بچ کر گیا اور بارگاہ پتہ مشدیدا ہو گئے اب کوئی شخص دعویٰ کرنا ہے کہ یہ سہ سہ یا دعویٰ ہے تو یہ بیان معروضہ و محکمہ دیا و ان کو بیان نہیں ہے نہ ان کا حق ہوگا اور او را و کی قیمت ہوگی و را او را و ہوں میں ان کے لئے ان کے ملاحظہ کی قیمت نہیں رکھانے کی کیوں کہ ان کی وافر علی کی حالت میں پیش کیا

یہاں در حضرت محمد ﷺ کی بھی فیصلہ نہ آیا اور ہمارے دل میں جو جو تھیں سب اس پر سکوت فرمایا تو عجب کہ یہ سکوت بیان ہے، اس بات کو ملاحظہ فرمائیں اور اس کی قیمت ہمیں لگائی جائے گی۔

سنا فہمیں کہ ہم وہ سب جو ہو گئی کہ دھوکہ سے نکلتا کے لئے ثابت ہو مستقیم شیعہ کو سب کا علم ہو گیا اور روحانی رہا اور بدعت شعریہ کا مظاہر کرتا ہے تو اس کا دعویٰ مردود ہو گا کیونکہ اس کا سکوت دست برداری کا بیان تھا۔

اس بات کو دیکھتے ہیں کہ اس کا غلام بازار میں سودا خریدتا ہے اور فروخت کرتا ہے اور کوئی سکوت اختیار کرتا ہے تو اس کا سکوت اس بات کا بیان ہے کہ اس کو میری غرض سے بیخ و بھرانی اجازت ہے۔

اس کے دوسری قسم وہ ہے جو حضرت کام سے پہلے کا غرض سے اختیار کی جائے جسے نزدیک ہے کہ یعنی جائیداد دھوکہ۔ بالذات عینی جائیداد وغیرہ خطہ تقریباً اس بات کا بیان ہے کہ میرا مال سودا پر اور دوسرا سودا پر

میں نہیں وقف ہے بلکہ بیان ہے یہ میرا مسک ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مسلم مال سے جو ایسا مردویا کرے وہ وقف ہے اور انہوں نے کہا کہ جیسے کسی نے کہا کہ عینی مال دوسرے مال میں بانٹ دیا تو فقہی حکم کے

بیان میں ہو گا تو ہمارے جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق سیر کو حذف کرنا متعارف ہے کہ جہاں ضرورت ہو اور خواہ مخواہ طویل کام ہو یا جو بعد از کام کی کثرت و جہ ضرورت سے تو ضرورت صرف وہاں ہوگی یہاں کثرت

اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ اور کثرت تنگ کی ضرورت ان تیرہ دن میں ہوئی ہے جو واجب فی الزمان ہو جاتی ہو اور وہ عیناً صرف

مکمل اور مردویا چیز ہو کر ہی ہیں کہ اس سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ بیکل ہیں اور نہ مردویا بلکہ کل سے تو واجب فی الزمان ہے جو تکمیل ہو یا ایسی صورت میں ایسے چیزوں کو حق معز کی جائے چکا و صغیر ان کے کوئی

رہا گیا ہو بعد از امام شافعی کا مذکورہ قیاس جائز نہیں ہے جب یہ تقریر ہو گئی تو اب ہمارا ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَقَابِينَ الْأَصْرَارِ وَهُوَ نَجَسٌ لَا يَنْبَغُ بِمَا لَمْ يَرَوْعَ لَهُ وَهَذَا أَعْنَى أَرْبَعَةِ الْخَبَرِ مَعَهُ مَا
أَقُولُ مَعْنَى الْخَبَرِ بِهَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَفَرَّغْنَا إِلَيْكَ الْخَبَرَ فَلَا يَبْطُلُ الْكَلَامُ وَأَلْفَاظُ
الْمُسْرُكَةِ تَحْتَ حَصِينِ الْأَلَامِ بِالْهَلَاكِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْأَلْفَاظَ لَا يَنْبَغُ تَحْقِيقُ الْعَلَا فِي قَضَائِهِمَا بِأَنْصَرِ الْأَلْفَاظِ
لَا حَاضِرُ السُّكُوتِ وَهَذَا مَا يَنْبَغُ لَدَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْكَلَامَ مَثَلُ سَكُوتٍ مَا عَنِ الشَّرْعِ عَنِ
أَمْرٍ بِأَيْسَرِ عَنِ الْخَبَرِ دَلِيلٌ عَلَى تَعْقِيبِهِ فِي مَوَاضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْإِسْمِ مَثَلُ سَكُوتِ الصَّعَابَةِ
عَنِ تَقْوِيَةِ مَقْعَةٍ لِيَدْرِي وَفِي الْإِقْرَافِ وَمِنْهُ مَا يَنْبَغُ ضَرُورَةً فِي الشَّرْعِ وَمِنْهُ سَكُوتُ
الْمُتَقَرِّفِ وَسَكُوتُ الْمَرْفُوعِ حِينَ بَرَى عَمْدًا وَيُتَبَيَّنُ وَيُتَبَيَّنُ وَمِنْهُ مَا يَنْبَغُ بَصِيرَةً كَثْرَةَ الْكَلَامِ

مثل قول ملاننا فیسی قال لد علی فائتہ ودرہمرا او مائتہ و فقیر جیٹتہ ان اعلف جمل بیان
مائتہ وقال المشافعی رد القول قولہ فی بیان المائتہ کہ اذا قال لد علی فائتہ وثوب قلت
ان حذف المخطوف علی متعارف ضرورت کثرة العدد وطول الکلام و ذلک بما یثبت وجوب
فی الذمۃ فی عاصۃ المصلاۃ کالمکیل والنزول دون الثیاب فانہا لا تثبت فی الذمۃ
الا بطریق خاص وهو السلم

ترجمہ

اور یہ حال بیان ضرورت میں وہ بیان کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے موقوفہ کے غیر کے ساتھ
واقع ہوتی ہے اور یہ ہر قسم پر ہے اس میں سے ایک وہ ہے جو موقوفہ کے حکم میں ہے جیسے
فرمان باری و رشا ایہذا فلا ملۃ للثقت صدر کلام نے (ابو یوسف کے در بیان) شرکت کو ثابت کیا کچھ ثقت کے
ساتھ ماں کی شخصیت اس بات پر دال ہے کہ باپ بانی کا مقتوی ہے تو یہ شخص الام بالثقت صدر کلام کا بیان
ہو گیا یعنی سکوت سے نہیں اور اسی میں سے دوسرا وہ ہے جو حال تسلیم کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جیسے صاحب
شرع کا سکوت کرنا ایسے امر پر جس کو آپ و یحییٰ و سکوت کرنا اقل تغییر و تبدل سے محبت پر دال ہے اور
(سکوت کرنا) بیان کی جانب حاجت کی جگہ میں بیان پر دال ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا بدن کی منفعت کی
قیمت لگانے سے غیر دور کے بچے میں اور اسی میں سے وہ ہے جو دھوکہ کو ذکر کرنے کی ضرورت سے ثابت
ہوتا ہے جیسے شیعہ کا سکوت کرنا جبکہ وہ دیکھتا ہے اپنے غلام کو کہ بچتا ہے اور خریدتا ہے

اور اسی میں سے دوسرے جو کثرت کلام کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جیسے ہمارے علماء کا قول اسی شخص
کے بارے میں جیسا کہ اس کے میرے ذمہ سوا اور ایک درجہ ہے یا سوا اور ایک گھوڑی کا تغییر ہے کہ عطف
کو مائتہ کا بیان قرار دیا جائے گا اور رشا بھی نے فرمایا کہ قاضی کا قول مقبر ہو گا ہم نے کہا کہ معطوف علیہ کا
صرف کرنا متعارف ہے عدد کی کثرت استعمال کی ضرورت کا وجہ سے اور طویل کلام کی ضرورت کی وجہ سے
اور یہ ضرورت اسی چیز میں ہے جس کا وجوب عام معاملات میں ذمہ میں ثابت ہو جائے جیسے مکیل اور موزون
ذکر کچھ اس لئے کہ کچھ ذمہ میں ثابت نہیں ہوئے تھا ایک مخصوص طریقہ پر اور وہ طریقہ سلم ہے ۔
و ثجبہ الشکر ذیہ کو اس میں کسی کا حصہ بیان کے بغیر سرائے کی وضاحت دونوں کجاں ہے ۔
بعض السکوت :- اگر ملان کا حصہ بیان شرکت کے بغیر بیان کیا جاتا تو سکوت کی صورت میں باپ کا حصہ معلوم
نہیں ہوتا تو باپ کے حصہ سے سکوت صدر کلام کی دلالت کے ساتھ بیان بنا ہے ۔

سبق نمبر ۱۵

بیان تبدیلی اور نسخ ایک ہی چیز ہے نسخ صاحب شرع
(و اللہ تعالیٰ) کے حق میں بیان محض ہے اور ہمارے سامنے

علم کی دقت نہیں تھی میرا سے ظاہر یہ بھی جا رہا ہے کہ اگر یہ کہہ دیا جائے کہ حق میں یہ نسخ ہے جسے حق تعالیٰ نے
حق میں تغیر و تبدیلی ہے اور صاحب شرع کے حق میں یہاں کفر ہے لہذا مصنف نے فرمایا: باب بیان التبدیل

وَأَمَّا بَابُ التَّبْدِيلِ فَهُوَ النِّسْخُ وَالنِّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِدَوْدَ الْعَلَمِ بِمُلْكِهِ الَّذِي كَانَ
مَعْلُومًا عِنْدَ النَّاسِ بِعَالِي الْأَمْرِ تَعَالَى أَطْلَعَهُ لِمَصَارِفِهِ وَابْتِغَاءِ فِي حَقِّ النَّاسِ وَكَانَ تَبْدِيلًا فِي
حَقِّ بَيَانٍ مَغْضَى فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْتَمِثِ فَإِنَّ بَيَانٌ مَحْصَنٌ لِلْأَجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ
تَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْغَائِلِ

ترجمہ بیان تبدیلی کا باب اور تبدیلی نسخ ہے اور صاحب شرع کے حق میں نسخ اس مطلق علم کی دقت
کو بیان کرتا ہے جو امر تعالیٰ کو معلوم تھا مگر امر تعالیٰ نے اس کو مطلق رکھا تھا تو اس ملک کو نام
الانسان کے حق میں بقا ہو گیا تھا تو نسخ جاری ہے حق میں تبدیلی جو کئی صاحب شرع کے حق میں بیان ممکن ہو اور
نسخ نفس کے حق میں ہے کہ حق صاحب شرع کے حق میں اس معلوم کو بیان ہے تو کئی حق میں تغیر و تبدیلی ہے۔
تشریح پھر نسخ کامل ایسا علم ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ وہ شرع اور فی مشرع پر اسے جیسے مسئلہ
شرع لہذا بیان اور کفر میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔ پھر میں ہر احتمال نسخ ہے تو ضرور ہے
اس میں کوئی دقت نہیں کہ جو احتمال نسخ کے معانی ہیں، مسئلہ پہلے سے اس کی مدت بیان کر دے کہ یہ علم نہیں تھا
تاکہ نئے سے بعد میں وہی جو احتمال نسخ سے کہلے گا یا اس میں کمی یا زیادگی ہوگی یہ تو اب اس میں احتمال
نسخ دور ہو گیا جیسے فرمایا ازل خالد بن فہما ابدا

یہ تاہم بھی نہیں ہے ثابت ہوتا ہے جیسے ماضی مذکور میں اور کچھ در نہ ثابت ہوتا ہے جیسے وہ احکام
جن کو چھوڑ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے ہیں بطور روایات کے ان میں تاہم ہے
کیونکہ اب اس میں احتمال نسخ نہیں رہا جب کہ آپ کے بعد کوئی حق بھی نہیں ہے۔ میں مصنف نے فرمایا۔

وَمَعْلُومٌ حُكْمٌ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُعْتَمَدًا لِمَوْجُودٍ وَتَعْدَمٍ وَلَمْ يَلْتَمِثْ بِهِ مَا يَلْتَمِثُ فِي الشَّيْءِ مِنْ تَوْقِيتٍ
أَوْ تَأْيِيدٍ نَبَتْ لَهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَمَا فِي الشَّرْحِ لِمَنْ لَمْ يَنْصَبْ
عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ اور نسخ کا عمل ایسا حکم ہے جو فی اللہ وجود و عدم کا احتمال رکھے اور اس علم کے ساتھ اس
قید لا حق نہ ہونی ہو جو نسخ کے معانی میں ہو یعنی تو قیت یا تاہم جو ان سے ثابت ہو جیسے ان کے

فرمانِ خداوندی میں یاد رکھنا ثابت ہو چکا ہے تمام وہ احکام و شریعتیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ہے ۔

جب حضرت معراج پر تشریف لے گئے اور یہاں وقت کی نازاوت پر فرمائی ہوئی اور پھر موت ہوتے چاہئے وہ کئی دوا بھی ان پر عمل کی نوبت بھی نہ آئی تھی کہ مسنون ہو گئی البتہ ان کا معنی ہے اعتقاد فرمایا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عمل کی نوبت آئے سے پہلے بعض اعتقاد غلطی کے بعد نسخ ہو سکتا ہے اور چونکہ ہمارا مسلک ہے معتزلہ کا خیالی یہ ہے کہ عمل کو بھی نسخ کے واسطے مشروط ہے مگر لغویں مکرور سے ان کے قول کی تردید ہوتی ہے اسی طرح تعریضات پر تعلق دارو کرنے کا مسئلہ ہے کہ مہول پر سننے سے پہلے ہی مسنون ہے (در البطلان الکلام البطل)

وَالْأَشْرَاطُ مِنَ الْعُقَدِ الْقَدْبِ عِنْدَ مَا دَوَّهَ التَّعْطِیُّ مِنَ الْعَنْجَلِ خِلَافًا لِمَا تَعْلَمُونَ ۔

ترجمہ

اور جو از نسخ کی مشروط ہمارے نزدیک اعتقاد غلطی پر قدرت ہے ذکر فعل پر قدرت بخلاف معتزلہ کے ۔

پھر قیاس سے مجبور کے نزدیک اور اجماع سے اکثر کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا کہوں کہ اجماع کی حقیقت کھینچنا اور اجماع کی بات اور راستے میں یہ بات نہیں مانی ہو سکتی کہ اکثری جانب سے معتزلہ فرمودہ حسن و قبح کی نہایت کا وقت آگیا یعنی اب اس کی قیامت یہ حسن و قبح میں ختم ہو گیا اور کونصف دے کر لیا ۔

وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُورِ أَنَّ الْقِيَامَ لَا يَصْلُحُ تَابِعًا وَكَدَمًا لِأَجْمَاعٍ عِنْدَ الْقَدْبِ حَسَنًا لِأَنَّ الْأَجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ أَجْمَاعِ الْكَلَامِ وَلَا مَخْلُوقَاتٍ فِي مَعْنَاهِهَا بِلَهَابِ وَقَدْ اُجْتَمَعَ وَالْفَقِيهَةُ فِي شَيْءٍ عِنْدَ اللَّتَابِ تَعْبَالُ

ترجمہ

اور مجبور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کرتی کہ نسخ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ایسے ہی اجماع ان میں سے اکثر کے نزدیک اس لئے کہ جماع مراد ہے چند راہ کے جماع سے اور راستے کا کوئی دوسرا نہیں ہے حسن اور قبح کے وقت کی نہایت کو پہنچانے میں اس چیز کے ورہ میں جو امت کے نزدیک ہے زانی اللہ کے یہاں جو حسن و قبح میں کوئی نہ نہیں جاتا ہو سکتا ۔

تشریح

پھر کتاب کو کتاب سے سخت کو سخت سے اور کتاب کو سخت سے اور سخت کو کتاب سے نسخہ کرنا جائز ہے سزا آخری دونوں امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ یہ قوی کا ذریعہ ہے تاکہ لوگ کہیں گے کہ کیا رسول ہے کہ اس کا خدا اس کو جہنم لے جائے یا کیا رسول ہے جو اپنے خدا کو جہنم لے جائے۔
مگر ہم کہیں گے کہ جب نسخہ کی حقیقت علم کی مدت کا بیان ہے تو رسول کا کتاب کے علم کی مدت کا بیان کرے یا اللہ تعالیٰ اس علم کی مدت کا بیان کر دے جو علم کو حدیث سے ثابت ہوا تھا اسی کو مصنف نے فرمایا۔

وَأَمَّا جَوَازُ النِّسْخِ فَالْكِتَابُ وَالْمَسْنُوعُ وَيَجُوزُ النِّسْخُ أَخْبَرَهُمَا بِالْأَخْبَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ
لَا أَنَّهُ يَكُونُ مَدْرَجَةً إِلَى الْفُتُوحِ وَأَنَا نَقُولُ النِّسْخُ بَيَانٌ قُدْرَةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
بَيَانٌ قُدْرَةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَفُتِحَتْ قُبَيْبَتَانِ مِنْهُمَا نَزَلَ اللَّهُ تَعَالَى بَيَانٌ فَالْجَوَازُ عَلَى بَيَانِ
رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ

اور نسخہ جائز ہے کتاب اور سخت سے اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک نسخہ کو دوسرے سے
ہمارے نزدیک اور شافعی نے فرمایا کہ جائز نہیں اس لئے کہ یہ قوی کا ذریعہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں
کہ نسخہ علم کی مدت کا بیان ہے اور رسول علیہ السلام کے لئے جائز ہے کتاب کے علم کی مدت کا بیان کر دینا کیونکہ آپ
میں سے ہمارے سمجھتے فرماتے گئے ہیں اور جائز ہے کہ فقہ حنفی متولی ہو جائے اس علم کے بیان کا جس کو اپنے رسول
صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر جاری فرمایا۔

تشریح

پھر تلاوت اور علم دونوں نسخہ ہوں یہ بھی جائز ہے اور ایک ہو جائے دوسرا نہیں بھی
جائز ہے کیونکہ نفع قرآنی کے دو علم ہیں علیہذا جواز صلوٰۃ کا دار ہے۔ مگر اہل
کا دار ہے یعنی خوب و غرض کا مینی صال اور یہ دونوں مقصود ہیں تو جب مقصود ہیں تو ان میں سے ہر ایک
میں اضافی ہے کہ اس کی مدت اور وقت کو بیان کر دیا جائے اسی کو مصنف نے فرماتے ہیں۔

وَيَجُوزُ النِّسْخُ الْمَلَاوَةِ وَالْحُكْمُ جَمْعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ أَخْبَرَهُمَا دُونَ الْآخِرِ لَأنَّ الظُّهْرَ حُكْمٌ جَمْعًا
الْمَلَاوَةُ وَهِيَ قَائِمَةٌ بِمَعْنَى صِفَتِهِ وَكَانَ وَاحِدًا مِنْهُمَا مَقْصُودًا بِنَفْسِهِ فَاحْتَقَلَ بَيَانُ الْمَلَاوَةِ
الْوَقْتِ

ترجمہ

اور جائز ہے تلاوت اور علم دونوں کا نسخہ اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخہ
تاکہ دوسرے کا اس لئے کہ علم کے دو علم ہیں ایک جواز صلوٰۃ اور دوسرا وہ علم جو اس کے
صیف کے معنی کے ساتھ قائم ہے اور ان میں سے ہر ایک مقصود و مقصود ہے تو ہر ایک اضافی رکھے گا مدت

کے اور وقت کے بیان کرتے کا۔

تشریح

پھر ہمارے نزدیک نص کے اور زیادتی بھی نسخ ہے بخلاف امام شافعیؒ کے ہذا کی دلیل یہ ہے کہ زیادتی کا جو سے اصل مشروع ہے علم کا بعض حصہ ہے اور حقوق الشر میں بعض کو وجود کا حکم ہی نہیں بلکہ کیونکہ اگر شرکاً حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا لہذا غیر کی ایک رکعت عدم کے درجہ میں ہوئی جو حق و در کہیں میں اس طرح متعارف نہ گذارہ کے میں روزے رکھے پھر وہ چار ہو گیا اور پھر میں سنہوں کو کہنا کہلانا تو چار ہونگا کیونکہ حق شریف غیر کا نام آتی ہے تو پھر پورے ساڑھے روزے رکھے ورنہ پھر سب سنہوں کو کھا اگلائے۔

تو سر مال زیادہ علیٰ نص اگر بلامبی اور غفلت سے بیان ہے بلکہ کسی امتیازت یہ نسخ ہے (کما مر)

اس کو مصنف نے فرمایا۔

وَلِیُزَادَ عَلَى النَّفْسِ نَسِخٌ خَدَّاهُ لِحَافِ الشَّافِعِيِّ لَا نَبْزَادَ تَقْدِیْمِ اَصْلِ الشَّرْعِ لِبَعْضِ الْحَقِّ وَفَالْبَعْضُ حُكْمُ الْوُجُودِ فَمَا یَجِبُ حَقّاً لَدَى شَافِعٍ لَا نَبْزَادَ لِقَبْلِ الْوُصْفِ بِالْتَجْرِی حَتَّى اِنْ الْمَظَاهِرِ اِذَا عَرِضَ بِنَدَ اَصْلَامٍ شَهْرًا فَاطْعَمَ ثَلَاثِیْنَ حَبْکَةً لَعَرِجٍ مَا فَكَانَتْ الزَّیَادَةُ لِنَسْخِ مَا حَبِطَ الْعَمَلُ

ترجمہ

اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے نہ صرف یہ نسخ بلکہ اس میں نہ بزدلی نہ وجہ سے اصل مشروع ہے جو اس کو بعض وجہ سے اس کو وجود کا حکم نہیں ہے اس حکم میں بوجہ ہوا کہ انصاف کا حق ہو اس لئے کہ اگر شرکاً حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا یہاں تک کہ مظاہر چار ہو گیا پس روزانہ کے بعد میں میں نے میں سنہوں کو کھا کھادیا تو یہ اس کو کفایت نہیں کرتے کا تو یہ چار ہونے والی نسخ ملک کے اعتبار سے۔

تشریح

پھر حال جب زیادتی علیٰ نص ہمارے نزدیک نسخ ہے درست لیا میں خبر و حد سے جائز نہیں ہے تو خبر و حد کی وجہ سے مانگو غار کو کن کر نہیں دیا جاسکے کیونکہ یہ بھی زیادتی ہے اور نص یہ ہے خاقانیؒ و مائیس من القرآن ہر ایک کی مدد زیادتی کو رد کرنے کے ساتھ بخلاف حق ہیں ہر ایک کا اور خبر و حد سے کتاب الشریعہ زیادتی نہ آئے گی اس طرح طواف زیادتی میں جہت کی حرمت ہے جو اور گذارہ ہیں و ظہار کے عدم میں وہاں کی قید نہ آئے ہیں نص پر زیادتی ہے نسخ ہے جو خبر و حد میں ظہار سے جائز ہے۔ اس کو مصنف نے فرمایا۔

وَلِهَذَا لَمْ یَجْعَلْ عِلْمًا وَنَا زَقْرَاءَ الْعَالَمَةِ رِکْنًا فِی نَصُوْعِهِ یُخْبِرُ الْوَالِدَ لَا نَبْزَادَ

شرح اخ و حُصَّت اُمّی ۱۵۱ درس حُصَّت اُمّی

علی النبی والوزار دة اللّٰہ حدّا لّٰی ناسکرونیہ دة الظہار لا شرطا فی خوف الزیارة و زیادۃ
مفترا کلا یدین فی رقبۃ الکفر لا یخسر الواحدنا والعیاض

ترجمہ

اور اُمّی دوسرے ہمارے عذر نہ تو کوئی قرابت کو ہمارے کسی قرابت نہیں دیا جو ہمارے اس
لئے کر یہ نفس پر زیادتی ہے۔ اور انکار کیا ہے کہ ہمارے اہل وطن کا زیادتی کا
مذہب اگر کئی زبانیں اور بھارت کا زیادتی کا موجب زہارت میں شریعت کا اور صفات ایمان کی زیادتی کا کفار کے
نام میں خبر واحد یا قیاس سے۔ تنبیہ یہ ہے کہ ضرورت نہیں ہے کہ ہمارے بہت اختلاف سے
کا پایا گیا ہے۔

سبق نمبر ۵

سنن ترمذی سے فرماتے کے بعد مصنف نے سنن انصاریہ کو بیان فرمایا ہے
کہ سنن انصاریہ کی چار قسمیں ہیں مباح، مستحب، واجب، و فرض۔ اول
جیسے اکل و شرب کی عادات، مستحب جیسے تسبیح و تہلیل و تہلیل و واجب جیسے ہر قسم کا فرض جیسے نماز و حج و عمرہ
ایک قسم زنا و غیرہ بھی ہے مگر اس کا اتمام جائز نہیں ہے اور اس قسم میں یہ بھی ضروری ہے کہ خود صاحب و تہذیب
اور کتب صاحب سے اس کے لئے زنت ہونے کی وجہ سے ہرگز جو جیسے ہرگز کہ اگر ان صاحبان علم انصاریہ اور اہل بیت و اہل
و بعضی ائمہ کو کہ فرماتے ہیں۔ آج کے ہر اہل علم کے ہاتھ میں کتبہ ہے جسے جو شیخ ابو جعفر عباسی مازنی نے فرمایا
ہے وہ بھی ہے کہ جن اہل علم کے ہاتھ میں ہیں کہ یہ اپنے فرض میں مستحب و فروع کے طریقہ پر اور کیا ہے۔ اس طرح
ان کا جو ہم کو کہی ہے اور جنہاں یہ معلوم ہو جو کہ فرماتے ہیں کہ یہ اب کہ ساتھ نفس نہیں ہے تو اب
کا ہم میں یہ بھی کہہ سکتے۔ اور یہ تک کوئی دلیل نہ آجائے جس کو کوئی دوسرا پر قبول کریں گے یعنی اہل بیت کے درجہ پر اس کا
مصنف نے فرمایا۔

والذی یصل بالنسب ان اعداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی اربعۃ اقسام مباح
و مستحب و واجب و فرض و فیہا قسم آخر وہو الزلۃ لکنہ لیس من ہذا الباب
فی شئی کلامہ کلا یصلح للاحادیث ولا یجوز عن الاقتضایات بیان انہ زلۃ و خلف فی سائر
انما و لا یصلح ما قالہ الجسد ان ما یصلح من لسان الرسول صلی اللہ علیہ وسلم و ما قالہ
علی جہتہ لعلہ یبہ فی الیافہ علی طایف الحکمۃ و ما لم یقالہ علی جہتہ لعلہ لعلہ علی
ادی سائر اعداءہ صلی اللہ علیہ وسلم و ہوا لا یباحۃ کلام الاشیاع اصل فوجہ
التسلح بہ ہنی یقوم دلائل خصوصہ بہ



ترجمہ

اور جو بحث مختص بہ سنن زکویہ اسے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ہیں اور یہ جو قسم پر ہیں، جہاد، اور مستحب، اور واجب، اور فرائض، اور ان میں سے ایک دوسری قسم ہے اور وہ ثابت ہے۔ لیکن وہ اس باب میں کسی درجہ پر نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اقتدار کئے جانے کی علامت نہیں رکھتا اور یہ قسم قابل نہیں ہے اصل بات کے بیان سے کہ یہ زلت ہے اور آپ کے تمام افعال کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح وہ ہے جس کے قائل جہاد میں ہیں۔ افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم نے جان لیا کسی جہت پر واضح ہوئے کہ تو اس اصل کی اقتدار کی ہوئے گی اس کو اسی جہت پر قائل کرنے میں و جس کو ہم نے نہیں جانے کہ کس جہت پر اس کو ثابت لے لیا ہے تو ہم کو اس کے کرنے کا حق ہے آپ کے افعال کے مراتب میں سے وہی مرتبہ پر محمول کر کے اور وہ بااحت ہے اس لئے کہ نہ جہاد اصل ہے اصل کے ساتھ تمکک واجب ہے، یہی وجہ کہ تو کہہ جاوے کہ اس اصل کے خاص ہونے کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ۔

تشریح

باب منہ کے ساتھ اس بحث کا بھی بخود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد کا یہ حکم تو اگرچہ اس میں اختلاف ہے مگر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ درپیش آتا۔ اور وہی کے اقتدار کے باوجود دینی و دنیاوی امور میں نہ کہہ کر تو وہ آپ کے حکم کو کہہ کر جہاد سے فیصلہ صادر فرماوے۔

جہاد کے اردو معنی مجاہد کے جہاد میں یہ فرق ہے کہ اگر آپ کے جہاد میں غدار واقع ہو گئی تو جہاد اب اللہ کی تالی کر دینا کی ہے مختلف مجاہد کے جیسے آپ کے اور دیگر ادبار کے اہم میں فرق ہے کہ آپ کا الہام محبت قلعہ ہے، اور دوسروں کا الہام بشرطہ اصول شرع کے مخالف ہو خود ان کے حق میں جہاد ہے دوسروں کے حق میں نہیں ہے اس کی معرفت فرماتے ہیں۔

وَيَقُولُ بِالشُّعْرِ بَيَانًا طَرِيقَةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي اجْتِهَادِ احْكَامِ الشَّرْعِ بِالاجْتِهَادِ وَاخْتَلَفَ فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيفِ عَنِ مَا آتَاهُ كَانِ يَحْتَمِلُ بِالاجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَبْعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا اسْتَلْبِطَ وَكَانَ لَا يَنْتَقِزُ عَنِ الْجَهْدِ فَإِذَا أَقْبَرَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ دَلَالَةً لِقَاطَعَةٍ عَلَى الْحَكْمِ بِخِلَافِ مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرُّأْيِ وَهُوَ نَظِيرُ الْإِلَهَامِ فَاتَّهَتْ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ نَهْضَةُ الصَّفَةِ

ترجمہ

اور سنن کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان اجتہاد کے ذریعہ احکام شریعت

دیکھ کرے میں فعل ہے، اور اصولیں نے اس نفس میں اعتقاد کیا ہے، اور مجارے نزدیک بھی یہ ہے کہ آپ اخبار پر لکھا ہے: "تھے، نہ نہیں، نہ وہ" میں دہی سے آپ کی امید منقطع ہو گئی اور آپ قطار پر برقرار نہیں رکھے جاتے تھے۔ اسلوب میں غم میں سے کسی پر برقرار رکھے گئے تو علم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوئی بخلاف اس اجتہاد کے جو آپ نے فرمایا تھا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ علم کا یہاں اور اجتہاد الہام کی تعبیر سے کہ انہماک آپ نے حق میں رہیں آپ کا الہام اچھے تعلق سے اگرچہ انہماک آپ نے حق کے حق میں صفت پر نہیں ہے۔

تشریح

اور جو مستند واقعہ ساقط کے احکام قرآن و حدیث میں وارد ہیں اور ان پر ان کو بیان کرنے کے بعد کوئی خبر نہ ہو کہ نہیں تو وہ اس کے برعکس لازم میں ملنے والی خبر غیروں کے احکام پر لانے کے اعتبار سے نہیں بلکہ ان شریعت کے احکام ہونے کے اعتبار سے اور اگر ایسا بحث بھی باب انس سے تعلق رکھتی ہے اس کو مضمون فرمایا

وہ یفسر لیسفہ ندجا عنہ الشذام مراء من قبلہ والقول العدیحیہ ایہ اقص الاثم لہا لے
اور اس نے مہا من شیور اذ کاہر یبڑھا علی ائمہ شریعتہ لیسوفا علی الائمہ علیہ وسلم

ترجمہ

اور ان ممانیت میں سے جو یہ سب کی غیر المسلم کہ صفت کے ساتھ متصل ہیں ان اخبار کے اسرار
مشروعی میں جو آپ سے ہیں تھے۔ اور اس میں تا قول صحیح سے کہ میں کو اکثر اور اس کے رسول
نے ان شرائط میں سے بغیر ان کے بیان فرمایا ہے وہ ہم پر لازم ہیں اور جابر کو وہ سب سے رسول صلی اللہ علیہ وسلم
کی شریعت ہے۔

تشریح

اب یہاں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ صحابی کی تقلید کیا کیا حکم ہے تو اس میں علماء کا اختلاف ہے
ابوسیدہؓ کو کہنے پر تا قول صحابیؓ وہ مذکورہ باقی میں جو یہ غیر مذکورہ باقی اس پر سبکی تقلید
واجب ہے کیونکہ اس میں سائرہ اور توقیف کا اظہار ہے اور اگر عرفہ بالان کا قیاس بھی ہو تب بھی اصابت رائے میں جو
ان کا یہ سب سے اولیٰ و اولیٰ دونوں کا ہو گا کیونکہ وہ احوال پر مشاہدہ کے ہوتے ہیں اور اسباب تخریب سے وقف
ہیں۔ مگر یہی کہ غیر مذکورہ باقی اس پر ان کی تقلید کہ جائے گی اور مذکورہ باقی اس پر نہیں اور انہماک شافعی
کا قول جدید ہے کہ یہ خدا تعالیٰ کی تقلید ہوگی، مصنف فرماتے ہیں۔

وما یبلغ عنہ باب الشیخ باب متابعیہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویشرف قال ابو سعید
یہودی عن تقلید الصحابی واجب یتوکل بہ القیاس کا حدال المصباح والتوفیق والفضل اصحابہ
فی نفس الشافعی مثالیہ فی احوال التخریل ومعرفۃ اسبابہ وقال ابو الحسن الکوفی لا جوہر تقلید
الصحابی الا قیادۃ لہذا مذکورہ باقی اس پر ان کی تقلید کا حد متبصر



ترجمہ

اور وہ بحث جس سے باب سنت کا اختتام واقع ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی پیروی کا باب ہے۔ ابوسیدہ بروٹی نے فرمایا صحابی کی تقلید واجب ہے اس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا صحاح اور توفیق کے احتمال کی وجہ سے اور قیاس رائے (قیاس) اس میں ان دو مسئلے کے زیادہ ہونے کی وجہ سے اور ابوالحسن کوئی رائے فرمایا صحابی کی تقلید جائز نہیں مگر ایسے قول میں جو قیاس سے رجحانا جاسکتا ہو۔ اور شافعی نے فرمایا اگر ان میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تشریح

یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا بھی ضروری ہے کہ تقلید صحابیؓ کیا یہ اختلاف کب ہے؟ تو اس کے لئے دو شرطیں درج ہیں۔ پہلی یہ کہ کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت ہو ورنہ اگر اختلاف ثابت ہو گیا تو پھر بالاعتقاد تقلید واجب نہیں ہے بلکہ جہد کو حق ہو گا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔ دوسری بات یہ کہ ثابت ہو چکی ہو کہ یہ قول دوسرے صحابہؓ پر کیا اور وہ اس پر غرضی رہے۔ جب یہ اختلاف مذکور ہے ورنہ اگر یہ صورت ہو جو مذکور ہوئی ہے تو بالا جارح تقلید واجب ہو گی کیونکہ یہ اجماع صحابہؓ کے درج میں ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہو گئے ہوں تو حق انہیں اقوال میں سے کون ہے ابتدا بعد کے جہد کے لئے جائز نہیں کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ان میں سے دلائل کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دے۔ اور جس طرح قیاسی کے قمار میں کی صورت میں ان میں سے کوئی ساقط نہیں ہوتا بلکہ جہد کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی نظر و فکر سے کسی پر کھل کر کسی بھی اقوال صحابہؓ کے تعارض کا ہے۔

پھر یہاں ایک مسئلہ تقلید تابعی کا ہے تو جو تابعی ایسا ہو جیسا کہ فتنی دور صحابہؓ میں مروج ہوا اور ان میں سے کسی نے صحابہؓ سے فتویٰ میں نزاعت کی ہو جیسے امام شریعہؒ نے حضرت عائشہؓ کی نزاعت کی تھی کہ بیٹے کی ٹوہری باب کے حق میں یہ قبول ہے تو ایسے تابعی کے بارے میں دو قول ہیں، بعض نے کہا تقلید ہو گی اور بعض نے کہا کہ تقلید نہیں کی جائے گی اور ذی الام صاحب سے ظاہر الروایہ ہے۔

وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ائمة شافعية - بلغ غير واحد من فلك مستبانة وأما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يمتدوا وأما ولا يقطر البعض بالاعتراض بالاعتراض لأن تعين وجه الرأي لما لم يمتد الحاجة بينهم بالحدود فحق محل القياس واما التابعي فان اختلف في الفتوى يجوز تقليد لا عند بعض مشايخنا رحمهم الله خلافا للبعض

ترجمہ

۱۔ اور یہ اختلاف ہر ایسے قول میں ہے جو ان سے بغیر کسی اختلاف کے ثابت ہو اور بغیر اسکے

کہ یہ بات ثابت ہو کہ وہ قول پہنچا جو اس کے قائل کے غیر کو پس وہ خاموش ہو گیا ہو درحالیکہ اس کو تسلیم کرنے سے
دالہ ہے اور یہ حال اگر انہوں نے کسی شخص کے بارے میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متاثر نہ ہو گا اور بعض
بعض کی وجہ سے ساقط ہو گا فقہار کی وجہ سے۔ اس لئے کہ قیاس کا پہلو متعین ہو گیا جب کے ان کے درمیان
مذاہب متفرع سے متاثر جاری نہیں ہوا تو مطلق ہو گیا قیاس کے درجہ میں آیا۔ اور ہر ماں بالی پس اگر وہ
مزمع ہوا جو ہمارے فتوے میں اس کی تقلید جائز ہے ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اختلاف ہے بعض کا۔

سابق نمبر ۵۳ باب الإجماع

اجماع کی حضرات کا شمار کیا جاتا ہے اور وہ ضرورتاً قابل قبول ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے صحابہ کی تئید لگائی ہے جیسے دائرہ ظاہری وغیرہ، اور امام مالک نے اہل مدینہ کی اور عمرہ زیدریہ اور امامیہ نے اہل یمن کی طرف سے تئید لگائی ہے نیز ایک ہزار سال کے مجتہدین کا اجماع صحیح ہے البتہ یہ شرط ہے کہ وہ عادل ہوں اور اپنی اجتہاد میں سے ہوں تو عداوت کا لکھی ہے یہ کچھ شرط نہیں ہے، وہ اور ایسی قول پر مڑنا بھی مشروع نہیں ہے بلکہ ان کے مرنے سے پہلے بھی اس کو اجماع کہا جائے گا۔ اور جو لوگ اہل یمن جیسے شیعہ ان کا اختلاف مقرر نہیں فقہ حنفی اس امر کے مستند نہیں ہیں ان کو اہل یمن ہی کہا گیا ہے۔

اور جو لوگ ان کا التزام میں ان کا اختلاف اگر ایسے امر میں ہو جس میں اختلاف کا واقعہ نہ ہو تو ممبر ہوگا اور پھر اجماع
مقتدر ہو سکے گا۔ ورنہ امور اجتناب میں ان کا اختلاف اجماع کے لئے مضر ہوگا۔ یہاں تک کہ عداوت ملاظ ہو۔

اختلف الناس فمن يفتقد بهما الاجماع قال بعضهم كلا اجماع الا لصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة وقال بعضهم كلا اجماع الا لغيره الرسول صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل المدينة والاجتهاد حجة ولا عبرة بفتنة العلماء ولا بغيرهم ولا بالشاي على ذلك حتى يبرأوا ولا بمخالفة اهل الهوى فيما سبوا به الى النهي ولا بغيره من لا رأى له في انبياء الا فيما يستغنى عن الراى

ترجمہ دو گوں نے اختلاف کیا ہے ان حضرات کے سلسلہ میں جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اجماع نہیں ہے مگر صحابہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہا اجماع ہے مگر اہل مدینہ کا اور کہا ان میں سے بعض نے کہا اجماع نہیں ہے مگر اہل رسول کا۔ اور چارہ نزدیک

في اختلاف بينهما النصحيح من الأحاد وأما المنقول اليه الجماع السابق باجماع علماء كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وأما المنقول اليه بأحد أو دونه فنقل السنية بالأحاد وهو يفيق باصالة لكنه لما انقل اليه بأحاداً ورجح العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

ز

ترجمہ پھر امام بخاری نے کتاب پر بہت پسندیدہ فریضہ کا وہ اجماع ہے جو حدیث پر واضح ہے کہ جس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں ہے پس صحابہ میں اہل مدینہ اور اہل رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں پھر وہ اجماع ہے جو ان میں سے بعض کی روایت سے اور باقی حضرات کے مسکوئہ سے ثابت ہوا اس لئے کہ مسکوئہ روایات کرنے میں انھوں نے علم پر غور کیا ہے کہ کتب میں پھر انھوں کا (تابعین کا) جو صحابہ کے بعد ہیں ایسے علم پر میں میں انھوں نے قول علامہ ابن ماجہ اور ابن جریر کے (تابعین کے) مخالف ہو پھر تابعین کا اجماع ہے ایسے قول پر کہ مقدم ہو چکا ہے میں میں ان کے مخالف قول پس علماء نے اس آخروں فصل میں اختلاف کیا ہے پس بعض نے فرمایا کہ یہ اجماع نہ ہوگا اس لئے کہ مخالف کی صورت اس کے قول کو باطل نہیں کرے گی ۔

اور ہمارے نزدیک ہر زمانہ کے علماء کا اجماع و محبت ہے اس قول میں جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو بلکہ اس میں کسی میں اختلاف مقدم نہ ہو بلکہ اجماع اس قول میں جس میں اختلاف مقدم نہ ہو بلکہ عین شمول کے درجہ میں ہے ۵ اور جس میں اختلاف مقدم ہو چکا ہو وہ اس حدیث صبیح کے درجہ میں ہے جو واحد مواد و یک متعلق جو ہم تک (تو اتر کے فرقہ بر) سلف کا اجماع ہر زمانہ کے علماء کے ساتھ اس کی نقل پر یہ تو وہ حدیث متواتر کی نقل کے حق میں ہے اور جب اجماع منتقل جو ہم تک آحاد کے طریقہ پر تو وہ اجماع غیر واحد کی نقل کے مثل ہے اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے یقین ہے لیکن جب ہم تک آحاد کے ساتھ منتقل ہو تو وہ عمل کو واجب کر دیا کہ عمل کو اور اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

سبق نمبر ۵۰ باب القیاس

اس باب میں پانچ چیزیں خصوصیت سے مذکور ہوں گی۔ علم قیاس کی تعریف، علم قیاس کی شرط و اس کے قیاس کے علم قیاس کے اہل مؤثرہ پر شوافی کی جانب سے وارد شدہ اعتراض کا جواب۔

معصفت نے سب سے پہلے قیاس کو تعریف بیان کی کہ قیاس کے شعری معنی اندازہ کرنا، اور ناپنا جیسے
 ہوتا جاتا ہے۔ قس النعل بالنعل یعنی اس کو دوسرے جیسا بنا دو اور فقہاء وجہ اصل کا حکم فروع کے لئے ثابت
 کرنے ہیں تو وہ اس کو قیاس کے نام سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے حکم اور علت کے اندر فروع کو اصل
 سے ناپا ہے ۔

شرط قیاس: قیاس کی چار شرطیں ہیں اور وہ وجودی و رد وجودی ہیں انہی میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ قیاس پر تین اصل کسی دوسری عقل سے اس حکم کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے حضرت خزیمہؓ کو انکی تنہا شہادت معافیت میں مقبرہ اور اس میں فقط یہ مخصوص ہیں لہذا دوسرے حضرات کو خواہ وہ خلفاء راشدین ہی کہیں نبول ان پر قیاس میں کیا جائے گا۔

شرط دوم: یہ قیاس علیہ خود خلاف قیاس ہو ورنہ قیاس صحیح نہ ہوگا جیسے قہر سے دشمن کا دشمن خلاف قیاس ہے لہذا اس کو قیاس میں نہ لایا جائے گا۔

شرط ثالثہ: یہ وجودی و شرطوں میں سے پہلی شرط ہے جس میں پار پر رہے ہیں بالفاظ دیگر بقا پر ایک شرط ہے اور حقیقت میں یہ پار شرطیں ہیں اصل کا جو حکم شرعی کی جانب آیات و حکم شرعی کو۔ مثلاً حکم شرعی اور فقہ و تبدل متعلق ہوا ہو مثلاً اصل اور فرع آپس میں ایک دوسرے کی نظیروں کے فرما کے اندر خود حکم نفس سے ثابت ہو ورنہ پھر قیاس صحیح نہ ہوگا۔

لہذا آخر کے علاوہ فقہ شرعیوں کو شرعی نام سے موسوم کرنے کے لئے ان کا ضرور قیاس صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم شرعی نہیں بلکہ لغوی ہے کہ ثالثت من الشرط الاول، سلطان اگر ظہار کرے تہ کفارہ سے حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر مذہبی ظہار کرے تو جو تکوید کفارہ کا اہتمام نہیں ہے اس وجہ سے کہ کفارہ عبادت ہے اور کفارہ عبادت کے اہل نہیں ہیں لہذا وہی میں حرمت ہمیشہ رہے گی لہذا ہم نے کہا کہ وہی کا ظہار جائز نہیں ہے مگر عام مثالی فرماتے ہیں کہ وہی کا ظہار جائز ہے مسلم پر قیاس کرتے ہوئے۔

ہم نے جواب دیا کہ یہاں شرط ثانی منظور ہے کیونکہ حکم شرعی بدل کر فرع کے اندر ثابت ہوگا کیونکہ اصل میں حرمت موزن ہے اور فرع میں حرمت نوادہ ہے لہذا اس شرط کے منظور ہونے کی وجہ سے قیاس صحیح نہ ہوگا کما علم من الشرط الثانی، اس طرح اگر روزہ کی حالت میں کوئی بھولی کر لھلے تو روزہ نہیں ٹوٹا اور اگر زیر دست یا خطا نہائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور آخری دونوں کا اول پر قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ شرط ثالث منظور ہے کیونکہ فرع اصل کی نظیر نہیں بلکہ اصل سے حقیقت کیونکہ اصل کا فرع من جانب اقتر ہے اور فرع کے عنصر میں مدہ کا دخل ہے لہذا قیاس صحیح نہیں ہوگا کیونکہ قیاس علیہ اور قیاس میں نظیر ہونے کا پہلو ختم ہے کما علم من الشرط الثالث۔

کفارہ ظہار اور کفارہ ذہنی میں علام حنفی کا کوئی ہوا شرط نہیں ہے کفارہ عقل میں یہ شرط ہے امام شافعی نے اس کو کشید پر قیاس کیا ہے اور یہاں بھی ردہ موزن کی شرط لگائی ہے۔

ہم نے کہا کہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ قیاس میں صحیح ہونا کہ فرع کو بیان کرنے میں خود نفس نبوی اور یہاں نفس موجود ہے لہذا پھر قیاس صحیح اور اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا، اس طرح صدقات یعنی کفارات کا صرف کرنا کفارہ کی بات صحیح سے غلط نام نہ نہیں رہے فرمایا کہ جائز نہیں انہوں نے اس کو رد کیا پھر قیاس کیا ہے۔ ہم نے کہا کہ یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ فرع کے اندر نفس موجود ہے جو ایمان کی قید سے مطلق ہے لہذا پھر قیاس صحیح نہ ہوگا اسکے بعد بابت ملاحظہ فرمائیں

بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَنْشَأُ عَلَى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهِ وَرُكْنِهِ وَحُكْمِهِ وَدَفْعِهِ إِذَا أَلَاوَلَى الْقِيَاسِ هُوَ الْقَدْرُ
لَمَّا يَتَأَيَّاتُ نَفْسَ الْعَمَلِ بِالنَّهْيِ أَيْ قَدْ تَرَكُوا بِهِ وَاجْتَعَلُوا تَطْيِيرَ الْأَخْرِ وَالْقَهْرَ إِذَا أَخَذُوا بِحُكْمِ الْفَرَعِ مِنْ
الْأَصْلِ مِمَّا ذَلَّتْ قِيَاسًا لِقَدْرِ هَذَا الْفَرَعِ بِمَا ذَلَّ فِي الْحُكْمِ وَالْعَدْلِ .

ترجمہ

قیاس کا باب ہے اور مشتق ہے قیاس کے بنیادوں کی شرط پر اور اس کی شرط
پر اور اس کے حکم پر اور اس کے دفع پر ہر عمل پس قیاس یا مبارکعت و انکارہ کرنا ہے
قیاس منقول یعنی اس کو اس کے ساتھ آپ سے اور اس کو دوسرے کی تقریباً سے اور قیاس جب اصل سے
قریباً کا حکم لیتے ہیں تو اس کا نام قیاس رکھتے ہیں ان کے قیاس دینے کی وجہ سے لغت کو اس کے ساتھ حکم و عدل میں ۔

وَأَمَّا شَرْعُهُ فَإِنَّ لَا يَكُونُ لِأَصْلِ مَخْصُومًا بِحُكْمِهِ بَعْضُ أَخْرِ لِقَبُولِ شَهَادَةِ مَخْصُومَةٍ رَدًّا وَجْهًا لَا كَالْحُكْمِ
نَشَأَ بِالنَّفْسِ اخْتِصَاصًا بِهِ كَوَاجِبِ لَا يَكُونُ لِأَصْلِ مَعْدُ وَلَا بِعَنْ الْقِيَاسِ كَوَاجِبِ الْطَبَّاعَةِ
بِالنَّفْسِ فِي الْمَصْلُوحَةِ

ترجمہ

اور ہر وہ قیاس کی شرط ہے کہ اصل اپنے حکم کے ساتھ دوسری میں کے سبب سے قصور میں
جیسے سزا پر وہ کی شہادت کو قبول کرنا یا طاع ہے کہ غیر میں طاع نہیں کے ساتھ قصور میں ہونا
نہایت ہے ان کے اعزاز کی طرف سے اور دوسری شرط ہے کہ اصل قیاس سے پہلی ہوئی نہ ہو جیسے نماز میں پہلے
کی وجہ سے عبارت کا وجہ ہونا ۔

وَأَمَّا بَعْدُ فَيُحْكَمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّفْسِ بِعَيْنِهِ إِلَى رُفْعِ هُوَ الْخَطَرُ وَلَا يَصِفِيهِ فَذَلِكَ يَنْقُضُ التَّطْيِيلَ
لَا بِتَابِعِهِ هُوَ الْخَطَرُ بِالنَّفْسِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا يَصِفِيهِ ظُهُرُ الَّذِي تَمَّ كَوْنُهُ تَغْيِيرًا
لِطَرَفٍ الْكُنْهِيَّةِ بِالْكَفَارَةِ فِي الْأَصْلِ إِلَى الْخُلَاقِ فِي الْعَدْلِ مِنْ الْأَعْيَادِ وَلَا لِعَدَالِيَةِ الْحُكْمِ مِنْ
النَّاسِ لِمَا أَنْفَطَقَ فِي الْكُفْرِ وَالْخُلَاقِ لَا يَنْعَدُ زُهْدًا وَلَا عَذْرًا فَكَانَ تَعْدِيلُهُ إِلَى مَا لَيْسَ بِظَهْرٍ
وَلَا لُزُومٍ الْأَيْمَانِ فِي رِقَبَةِ الْكُفَرَةِ الْيَمِينِ وَاجْتِهَادُ رُفْعِ مَصْرِفِ الْعَدْلِ قَابِلًا لِمَا لَا يَدُلُّ عَلَى مَا لَيْسَ
بِغَضِّ دُونَكَ

ترجمہ

اور (دوسری شرط یہ ہے کہ) وہ حکم شرعی ہو جس سے ناسات ہو یعنی اس امر کی وجہ سے عدلی ہو
جو اس کی تقریباً اور اس میں کوئی نفس نہ ہو تو تفصیل و بہت نہ ہوئی قرآن نام نہایت کر کے طے عام شرطوں کے ہے ۔



اس لئے کہ یہ حکم شرعی نہیں ہے اور تعلیل صحیح نہیں ہے۔ دینی کے ظہار کی صحت کے لئے اعلیٰ کے جوہر نے کی وجہ سے اس صورت کی تبدیلی جو اصل میں گذارہ سے ختم ہو جاتی ہے حرمت کے خالق ہونے کی جانب کسی مدت سے قربت کے اندر اور تعلیل درست نہیں ہے حکم کے متعدد کرنے کے لئے کسی سے قطعاً اندر مکرر اور غلطی کی جانب اس لئے کہ ان دونوں کا گذر نامی کے مدار سے کم ہے تو ہو جائے گا حکم کا تعدیہ اس قربت کی جانب جو اصل کی تعلیل نہیں ہے۔ اور تعلیل صحیح نہیں ہے ایمان کی شرط کے لئے گذارہ میں اور ظہار کے ظلم میں اور معربہ عقدت میں اس لئے کہ یہ تعدیہ ہے ایسی فرط کی جانب جس میں نفس ہے حکم کے متغیر کرنے کے ساتھ ساتھ۔

قیاس کی تعریف علامہ نے مختلف آیات میں کی ہے جس کو احوال الفقہاء پر دیکھا جاسکتا ہے۔
تشریح
 اقتداء بہم نے اس سے تعریف نہیں کیا، قیاس کے معنی لغوی اور شرعی کے درمیان مناسب

ظاہر ہے۔

شرع اول کو بیان کرتے ہوئے جو مصنف نے مخصوصاً جسکے بدن انحراف کہا ہے تو معصومین میں تعدیہ ہے مصدق عام سے تخصیص کے معنی میں نہیں ہے اور جس کی بار خصوص کا حلقہ ہے اور خد کا مرجع اصل ہے اور جس کی بار برائے سبب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے گھوڑا خریدا اور اس کو سدا لئے کر چلے تاکہ اس کو غنیمت دہریہ میں لے جائے ہو کر آیا وائے وگوں سے گھوڑے کا بھادو کر لیا اور ان لوگوں کو بیٹے قصہ کا غنیمت کھانا اور ان کے حضرت کو کہا کہ اگر آپ کو خریدنا ہو تو بتاؤ ورنہ میں ان کو بیچ دیا حضرت نے فرمایا تم یہ کیا کہو رہے ہو کھڑے میں خرید چکا ہوں اعرابی نے کہا گواہ لاؤ حضرت نے فرمایا جو وقت شرعاً موجود نہیں تھے اور اب حاضر تھے تو ایسی دہریہ تو اس غواہی کی وجہ سے حضرت فرمائی کہ گواہی دو شخصوں کی گواہی کے قلم مقام کر دینی اور یہ خرید کر کے لئے ایک اعرابی سرگشت ہے جو انہیں کے ساتھ حاضر ہے۔

سبق نمبر ۵ (شرط رابع)

یہ بھی شرط ہے کہ نفس کے بعد اصل کا ضم اپنے حال پر باقی رہے اور اس کے لغوی مفہوم میں تغیر ہو کر کسی طرح فرما معصوم کے حکم میں تغیر ہلا ہے، اس طرح اصل معصوم کے حکم میں بھی قیاس سے تغیر ہلا ہے یہ جو بھی شرط ہے جس کا ملاحظہ یہ ہے کہ اصل طرف میں تعلیل سے تغیر نہ ہو۔

اب شواہد کی جانب سے بیان کچھ اقتضات وارد ہوتے ہیں مصنف ان کا جواب دیں گے

سوالی حل :- کہ مجموعہ الطعام بانضمام الاصول و اصولاً و اس میں آپ نے علت دریا قرار دی اور میں سوال کو تعلیل میں کی ہیں کہ جاتر قرار دیدیا اور یہ تعلیل کے حکم میں تغیر ہے جس کو آپ باطن قرار دے رہے ہیں۔

جواب :- یہ تغیر نفس ہی کی وجہ سے یعنی دلالت النفس سے ہے نہ کہ تغیر کی صحتی تفصیل بحث صاحب گذر چکی ہے۔

سوال ۱۔ حدیث میں آیا ہے کہ پانچ اونٹ میں ایک بکری رکھو جس رو میں کی حاملہ بن جائے میں مرد وہاں مگر آپ نے اس کی یہ علت نکالی کہ فحش کا باعث روائی شرمناک نشا ہے جو بکری سے بھی پورا ہوا تاکہ لہذا جس چیز سے بھی یہ نشا پور ہو جائے اس کا ادا کرنا جائز ہوگا اس وجہ سے آپ نے بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کر کے کو جائز کیا ہے حالانکہ یہ بھی علم میں کھلی ہوئی تبدیلی ہے ؟

جواب :- خاص بکری سے قیمت کی جانب انتقال تعلیل کی وجہ سے نہیں بلکہ دلائل اخص کی وجہ سے ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے تمام بندوں بلکہ تمام مخلوقات کے رزق کا وعدہ فرما رکھا ہے ۔ اور بندوں کی ضروریات ایک ہی چیز میں متفرق نہیں بلکہ مختلف امور کی ضروریات ہیں جن کو مردار کے کی سہولت قیمت سے ہے اس لئے یہ تبدیلی و تفسیر بھی سے ثابت ہے ۔ اس پر یہ سوال کیا جائے کہ پھر فقہاء کو نامزدوں نے رزق دیاستہ ذکر و اترنے ؟

کیونکہ اگرچہ انصاف پر اس میں سے جو قدر ضرور واجب کیا ہے وہ اپنے لئے کیا ہے پھر ایسے میں کو اس لئے نفی پر صرف کر کے کا حکم فرمایا کیونکہ وہ قویہ نیاز ہے اس لئے "ادانقرا" کا قید ضروریات سے پھر اس کا ان کے پاس دوام چنے لئے قبضہ ہے ۔

سوال ۲۔ جب یہ تبدیلی اخص کی وجہ سے ہوئی ہے تو پھر آپ کی تعلیل خوب ہے اس سے کیا نامہ ہوا ؟
جواب :- اس کا نامہ یہ ہوا کہ بکری کے عوض جو کچھ دیا جائے اس میں یہ صلاحیت ضروری ہے کہ اس کو فقیر ضرور کیا جائے لہذا جو باری پر فقیر کو بٹھانے سے رکھنا ادا ہوئی کیونکہ قبضہ فقیر خود ہے جو وہ قبضوں کے قائم مقام ہو کر رہا ہے
سوال ۳۔ حدیث میں آیا ہے کہ ناپاک کپڑے سوئی سے دھوا جائے کہ واقعہ شراعیطہ ۔ لہذا مگر آپ نے علت بیان کر کے کیا کہ زیادہ ہے وہ چیز دو زبان کو زائل کر سکے اس کے نزدیک سے کپڑا پاک ہو جائے گا اس میں بھی تعلیل سے بھی علم کو بوجہ کیا ہے ۔

جواب :- یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں بلکہ نفس ہی سے ثابت ہے کیونکہ اصل مقصود ازالہ نجاست ہے اور ازالہ کا ایک وعدہ ذکر و باری میں ہے اس لئے بانی کا قصود ذکر کیا گیا ہے

سوال ۴۔ حدیث میں آیا ہے کہ کعبہ غار مشرقیہ ذکر و خزانہ تعلیل سے جو تفسیر سے کعبہ غار کے اقسام کو جائز قرار دیا ہے جس کی تعلیل بیان میں ذکر کر رہے ؟

جواب :- یہاں بھی وہاں سابق جواب ہے کہ اصل مقصود ذکر و نظم ہے جو ان الفاظ سے بھی ادا ہو جاتی ہے جو ہم نے ذکر کئے ہیں اور حدیث میں تفسیر کا قصود اس لئے ذکر ہے کہ وہ بھی تعلیم کا ایک فرد ہے ۔

سوال ۵۔ حدیث میں کفارہ صرف جمار کے ساتھ وارو سے ستر قم نے تعلیل کے ذکر و ادا و ضرب کے اندر بھی کفارہ کو واجب کر دیا ۔

جواب :- اس کا بھی وہی سابق جواب ہے کہ کفارہ کا سبب علیہ الامانہ و الظاہر ہے عمامہ بھی جس کا ایک فرد ہے بہر حال ہماری تعلیل سے محل میں نبات حید کوئی تفسیر نہیں ہو کیونکہ وہ بہر طور محل حاجی برقرار ہے ۔



ہر ایک چیز کے اندر گزشتہ تفسیر کے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اسناد الصد قلت بلفظہ الخ میں ہم تملک کا نہیں بلکہ عاقبت کا ہے اس تفسیر سے امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمان غلط ثابت ہوگا کہ زکوٰۃ مصارف مذکورہ کا حق ہے لہذا امام انسان کو دیا جائے گا ضروری ہے ہم نے کہا کہ یہ ان کا حق نہیں بلکہ ان کا حق ہے یہ اپنی حاجت کے سبب اس کے مصارف شمار ہوتے ہیں۔

اور ان کا حال ایسا ہے جیسے نماز میں کعبہ کا کہ پورا کعبہ بھی قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزو بھی قبلہ ہے جس چیز کی جانب نماز پڑھی جائے جائز ہے اسی طرح ان ایس سے سب کو دیا جائے تب بھی جائز ہے اور بعض کو دیا جائے تب بھی جائز اس کے بعد عبارت لفظ جو۔

والتشوط الرابع ان سبق حکموا الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان تغيير حكمه انفس في نفسه بالمرأى باطل كما ابطالنا في الفروع وانما اخصنا الفقهاء من قوله عليه السلام لا تبعوا الطعام بالتمام الا سواء بسواء لان استثناء حاله التساوي دلت على عموم صدره في الاحوال ولو ثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصا والتغيير بالنقص مصاحبا للتعليل لا بـ

ترجمہ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد پہلی حالت میں باقی رہے اس لئے کہ نفس کے حکم کی نفس تبصرہ رائے سے باطل ہے جیسا کہ ہم اس تفسیر کو فرد کے انفراد باطل قرار دے چکے ہیں اور ہمارے قلیل کو خاص کیا ہے ہی علیہ السلام کے فرمان لا تبعوا الطعام الا سواء بسواء سے اس کے فرد کی حالت کا استثناء اس کے صدر (شروع) کے ثبوت پر دال ہے احوال میں اور احوال کا اختلاف پر گزرتا ثابت ہوگا مگر کثیر میں تو تفسیر نفس کی وجہ سے ہوا ہے (وہ تفسیر نفس میں اتفاق سے) تعلیل کی طرف سے موافق ہو گیا تفسیر نفس کی وجہ سے نہیں ہوا ہے۔

وكن ذلك جوازاً لا بطلاناً في باب الزكوة ثبت بالنقص لا بالتعليل لان الاصل بانها زرعاً وخذ للفقراء وزكاهم مما اوجب لنفسه حتى لا يصبوا من مال منسحق لا يعامل مع اختلاف المواهب بنفسه الاذن بالاستبدال فصا والتغيير بالنقص معاً معاً للتعليل لا بـ

ترجمہ اور ایسے ہی باب زکوٰۃ میں تبدیلی کا جواز نفس سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تعلیل سے اس لئے کہ فقراء کے لئے زکوٰۃ کے وعدہ کے ایفاء کا حکم ایسی وہ ایفاء نہ ہو (جو فقراء کے مالداروں پر اپنے لئے واجب کیا ہے) یعنی مال فقراء جو مواد کے مختلف ہونے کے باوجود ایفاء کا احتمال نہیں رکھتا (حکم مذکور) استبدال

کہ اجازت کو منحصر ہے فقہرنگوں کی وجہ سے یہاں ہے۔ رحمن اتفاق سے یہ وہ تھیں کہ رحمن کے موافق ہو گیا۔ بغیر اتفاق کی وجہ سے نہیں ہو سکتا۔

والہما التعلیل حکم شرعی وهو صلاح المحتل للفرق الی التقیید وام یبذل علیہ بعد الوقوع
للمتاعانی بابتداء الید

ترجمہ | اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ ممکن صلاح ہونا ہے فقہر کی جانب صرف لئے جانے کے لئے اس
مکن ہر فقہر کے فقہر کی مادیات کے ساتھ۔ بتداء بقدر سے التعلیل ان کیلئے واقع ہونے کے بعد۔

وهو نظیر ما قلنا ان الواجب ازالة الحاجة والى الة صالحة لازلة والواجب تعظیم الله تعالى
بكل جزء من الید والتسوية صالحة ليعمل فعل الله تعالى والافطار هو السبب والوقوع
اللة صالحة لفظی ولید: التعلیل یعنی الصلاحیۃ علی ما کان قبلہ۔

ترجمہ | اور یہ اطلاق کا واجب ہونا اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ جب نجاست کا ازالہ ہے
اور ہائی ایک ایسا آلہ ہے جو ازالہ کے لئے مباح ہے اور واجب التعلیل کی تعظیم ہے ہر
کے ہر جز سے اور یہی ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فنی کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور افطار وہ سبب
ہے اور جماع ایک آلہ ہے جو فطری صلاحیت رکھتا ہے اور لفظی کے بعد صلاحیت: پنے حال پر برقرار ہے۔

وبعد التبیان فی قولہ تعالیٰ انما الصدقات تلتقوا لامر ادا قسۃ ای یصدیروا بعد ما قسیت
اولان الواجب التحرف البصر بعد ما صار صدقة وبذلك بعد الاداء فی الله تعالیٰ فصاروا اعلی
هذا التحقیق مصارف باعتبار الحاجة وهذا کالاسماء اسماء اب عاجز وهو جسطہم لئلا یؤکفوا
بمذکر التبعیۃ لصدقاتہم کما قبلہ بمصارفہم وحسب حوزہ ما قبلہ۔

ترجمہ | اور اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اللہ نے قرآن امر الصدقات لتقوا میں نام لام طاقت ہے یعنی
یہ فقرہ کے لئے جو ہم کہتے ہیں اس کا مقصد ہے کہ اس کے لئے کوئی نام نہیں ہے بلکہ اس کی جانب صرف
کہ واجب کیا ہے اس کے صدقہ ہونے کے بعد اور اس کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی جانب ادائیگی کے بعد ہے تو
مذکورہ اساتف اس تحقیق کے مطابق مدارف ہو گئے حاجت کے۔ بتداء سے اور یہ اضافہ مذکورہ حاجت کے
اسباب ہیں اور یہ تمام زکوٰۃ کیلئے لازمی ہے کہ وہ جو میں ہیں اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اور اس کا ہر جز فقہر ہے۔



تشریح

سبق کی تقریر تو ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے بیان پارہائیں عرض ہیں اس لئے رائے کی حد تک لے کر کہیں شرط ثالث کے برزوں کو طرک اس کو ساتھ میں شرط نہ سمجھ لیا جائے۔

یہ تقریر کے پس کے معصوم لغوی کا بدلنا ہے اور اس کا سابق جگہ سے بدلنا ہے دررخصوس میں موم کا آغا یا طفل کی دھماکی نہیں ہے بلکہ اشکال اول کے جواب کی تقریر صبر پر گزیر چکی ہے بلکہ سوالیہ دوم کے جواب میں جو یہ عبارت ہے انا الامر بانمازالوا الامران کا صبر ہے اور نقصان اولی اس کی خبر ہے اور حال وجہ و عذر کا بیان ہے اور مال کسی موصوفہ ہے و بکنہ اس کی صفت ہے اور مال معنی واجب علی الاغنیاء کا بیان ہے۔

سبق نمبر ۵ (رکن قیاس)

اس سبق میں صفت قیاس کے رکن کو بیان فرماتے ہیں اور قیاس کا رکن وہ ہے جس کو علی حاصد بنا علی قدر کہ کیا جاتا ہے اسی پر قیاس کا دار و مدار ہے اور اسی کی دھڑ سے اصل کا حکم فرما کر حاکم مندری کو اپنے زیر اس علت پر بعض مشقں ہوتی ہے کچھ تو محض جیسے انما من الطواغیت علیکم والطواغیت کے اندر۔

اور کچھ اشارۃً ہوتی ہے جیسے انما من الطواغیت علیکم بالطعام السوا لہواء اشارۃً قدر و جس پر مستحق ہے دررکبیل کے غیر مساوات ہی نہ ہوگی پھر جیسے گواہوں کے اندر درجیز کا ضروری ایک الجبت اور عدالت اول فیصلہ کے حوالہ کے لئے اور ثانی فیصلہ کے وجوب کے لئے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وصف کے اندر دو باتیں ہوں جائیں

۱۔ صلاحیت علی عدالت۔

صلاحیت سے یہ مراد ہے کہ یہ علت ان ظنون کے موافق ہو جو بارگاہ رسالت یا صحابہ یا تابعین سے منقول ہیں و در آخر موافقت نہ ہو کہ اس علت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے ہا یہ جند ثانی میں آپ نے پڑھا ہے کہ چار سے نزدیک و نایت اسرار کا مدار صبر پر ہے اور امام شافعی کے نزدیک بکارت پر ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ ضعیف تہب ہونے کی وجہ سے سند یافتہ ہو گئی اور نزدیک باحد ہونے کی وجہ سے اسے صارت اور تجربہ ہو گیا لہذا اب اس پر ولایت اجاب نہیں رہی۔

ہم نے کہا کہ بغیر ثبوت کے قریب تک سے کچھ شکر یہ حاصل نہیں ہوتا میرا حال یہ ہے کہ دار صبر پر رکھ کر رہا ضرورت اور ضرورت یہ کہ اس علت ہے جس میں صلاحیت ہے کیونکہ سوا ضرورت کو کسی ضرورت کی بنیاد پر نہ لیا پاک قرار نہیں دیا لہذا مطلقاً کہ یہ علت صالحہ ہے۔

اور عدالت سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا کچھ حکم میں اثر ظاہر ہو جو جس کا بیان اگلے سبق میں آیا ہے اس کے بعد عبارت طرک ہو۔

اشارت کرتے ہیں کہ علیٰ حکم النعمیٰ مِمَّا اشْتَعَلَ عَلَيْهِ التَّقَرُّقُ وَمِمَّنْ الدَّرَجَةُ نَظِيرًا لَهُ فِي حُكْمِهِ
 لَوْ جُودَ فِيهِ - وہاں الوصف الصالح المعتمد بظہور اُشْرہ فی جنس الخکم العلل بہ - ونعمیٰ مصداق
 الوصف ملائمہ - وهوان يكون عن موافقة العلل المقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وعن المشايخ كقولنا في السلب التقديرية انها تزوج كرها لانه صغيره فاشبهت بالمرء فهذا التعليل
 بوصف ملائم لانه الصغر مؤثر في ولاية النكاح لما اتصل به من المعنى تاتية الطواف لا يتصل
 به من الضرورة في الحكم العلل بہ فی قوله عليه السلام الهرة ليست بنحسة - اخاص من الطوافين
 والطوافات عنكم ولا يصح النعم بالوصف قبل الملازمة لانه امر شرعي .

ترجمہ

اور یہ حال قیاس کا رکھ دہشتی ہے جس کو علم میں کی حاکم قرار دیا گیا جو دراصل ایک دوال چیزوں میں
 سے جو چیز پر نفس شقی ہو اور فرما کو اس کی فکر قرار دیا گیا جو اصل کا حکم ثابت کرنے میں فرما میں علم
 اصلی طریقت میں جو نہ ہو نہ کسی اور سے - وہ یہ جس کو علامت قرار دی گئی ہے - وہ وصف ہے جو صالح ہو معتدل ہو
 وصف کا شرط یہ ہونے کی وجہ سے علم معتدل ہے - ہم جنس حکم میں اور صریح وصف سے جاری مراد وصف کی موافقت
 ہے - وہ وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے منقول ہیں جیسے ہمارا
 قول ہے یہ صغیرہ کہ اس کا بزرگ باوجود کر دیا جائے گا اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے - وہ وصف موافق کے ساتھ قلیل ہے
 اس لئے کہ صغیرہ کی وجہ سے میں خوش ہے کہ اس کے ساتھ خبر اور مجھ سے وابستہ ہے - مسوومہ ہر دو میں اطراف
 کی تاثیر کے مثل کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت اور مجبوری وابستہ ہے اس علم میں جس کو طواف سے منقول کیا گیا ہے -
 نبی علیہ السلام کے فرمان انہرہ یہ بنحسہ - اخاص من الطوافین والطوافات عنکم اور موافقت سے پہلے
 وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے -

تشریح

لہ وصف لے علت کو حاکم سے اس لئے تفسیر کیا کہ احکام ضروری عقلیہ و حاصل احکام کو پرمانہ
 کی فعل عدت اور نشانیاں ہیں اور حاکم احکام حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہے - قیاس کے
 چاروں میں اصل فرما مگر علت مگر بنیادی دلائل ملت ہی ہے - حاکم کے حکم کا بیان کی جگہ ہے - اللہ صدر رکھ اور ثانی
 طرف ہے اور اس کو محکوم کی جگہ کہنا صغیر ہے - لہذا امر شرعی میں وصف ایک امر شرعی ہے کیونکہ ہماری
 گفتگو ان طائفتوں سے ہو رہی ہے جو حاکم میں اسکی صحت میں باوجود شارع معلوم ہوگی یعنی جب کہ وہ سلف
 سے منقول علی کے موافق ہوں -

وصف ملائمت کا ذکر پہلے کر چکے ہیں اب عدالت کا ذکر فرماتے ہیں

ہیں تاکہ بیان پہلے سبق میں گزر چکا ہے -

سبق نمبر ۵

عدالت کی حقیقت یہ ہے کہ اس وصف کی تاثیر ثابت ہو چکی ہے جیسے سفر کی تاثیر ان کی دلالت میں ثابت ہو چکی ہے تو سفر کو وصف صالح اور مدلل کہہ جائے گا۔

پھر تاثیر جار قسم کی ہوتی ہے مثلاً بیضا اس کا وصف کا اثر اس حکم میں ظاہر ہوا ہو جیسے میں طواف کا اثر نہیں ہو رہا ہوں مگر بیضا اس کا اثر اس حکم کی جنس میں ظاہر ہو جیسے منکر انروایت ان میں بلا جملہ ظاہر ہے تو درست نکاح میں لگنا ہوگا جو کہ دونوں حکم یک جنس ہیں مگر اس وصف کی جنس کا اثر بیضا اس حکم میں ظاہر ہو چکا ہو جیسے جنونا اسقاط معلوۃ کی علت ہے جو نفی سے ثابت ہے اور جنونا انوار (رشی) کی جنس ہے ہذا امار ای سقوط معلوۃ کی علت ہوگی مگر جنس وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو جیسے سفر کی مشقت، نفی و درگتیں سابقہ کرنے کی علت ہے تو مشقت جنس کی جنس ہے اور درگتوں کا ماقبل ہوا سقوط معلوۃ کی جنس ہے تو ماقبل کی وجہ سے جنس بھی سقوط معلوۃ کی علت ہو گیا۔

بہر حال عدالت سے مراد تاثیر ہے تو عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس وصف نے کس ملک اپنے اثر دکھایا ہو۔ جیسے گواہ کی عدالت کا پتہ جب چلے گا کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو میں کی وجہ سے وہ مملکت شرعیہ کے ارتکاب سے باز آجائے۔

سوالیہ: ادل شرع کا چار میں انحصار ہے امام ابو حنیفہ نے پانچویں دلیل یعنی استسنان کا انصراف کہا کیا کرنا ہے جو دلیل شرعی نہیں پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ ابو حنیفہ استسنان کے مقابلہ میں قیاس کو جھوڑ دیتے ہیں یہی دلیل شرعی کو غیر دلیل کے مقابلہ میں جھوڑ دیتے ہیں؟

جواب: استسنان میں قیاس کی ایک قسم ہے بس اولیٰ علیٰ اور یہ فی میں نفی کہلاتا ہے اب وہی بات کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی تو فرمایا کہ ہمیں تو پیش نہیں آئے بلکہ آج کھاتے ہیں۔ لہذا علت ان کے لیے یہی علت بنتی ہے تو ہم یہاں علت کو قویٰ اور مضبوط پائیں گے وہاں اسی کو ترجیح دیں گے لہذا جہاں استسنان کی تاثیر قویٰ ہوگی وہاں استسنان مقدم ہوگا اور جہاں قیاس کی تاثیر مضبوط ہوگی وہاں قیاس کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَثْبَتْنَا الْفُلَاحَةَ لَوَجِبَ الْعَمَلُ بِهِ الْأَقْبَعُ الْغَدَاةَ عِنْدَنَا وَهِيَ الْأَشْرُكَانَ يَحْتَمِلُ الشَّرَّ مَعَ قِيَامِ الْفُلَاحَةِ فَيُغْفَرُ صَحْتَهُ بظهور اثرہ فی موضع من المواضع كالأشْرُكَانَ فِي الْكَلَامَةِ الْغَدَاةَ وَهُوَ تَقْرِيرُ صَدَقَ الشَّاهِدُ يَغْفَرُ بظهور أثر دینہ فی منفہ عن قضاہی معطوبہ دینہ ولسا صارت العمل عندنا علت بالاشتراف منا على القياس الاستحسان الذي هو انشائي الحق اذا تجوز اثره وقد منا القياس بصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي لظهور نوره وخبرناه لان العبرة بقوة الاثر وصحته دون الظهور۔

ترجمہ

اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف بر علی کرنا واجب ہوگا ہمارے نزدیک معجزات کے بعد اور عداوت وہ اثر ہے اس لئے کہ وصف موافقت کے باوجود مرد و بولے کا اعتقاد رکھتا ہے تو وصف کی صحت و عداوت ایجابی جائے گی کسی جو میں اس کا اثر ظاہر ہونے کا وجہ سے جیسے مال کی ولایت میں منفرا اثر ہے اور یہ ظہور اثر کی وجہ سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا گواہ کا صدق معلوم ہونے کی تقریر ہے جس کو گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے پہچانا جاتا ہے اس کو منویا دین کے ارتکاب کے روکنے سے اور ہمارے نزدیک جب علت اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے استحسان کو جو قیاس غنی ہے قیاس پر مقدم کیا سبب کی علت کا اثر مضبوط ہوا اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے اثر باطنی کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر اور اس کا فساد خلقی ہو اس لئے کہ اثر کی قوت و صحت کا اعتبار ہے نہ کہ صحت ظہور کا۔

تشریح

اس کے لئے مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے، اب مصنف کچھ وہ مثالیں پیش فرمائیں گے جہاں استحسان کو قیاس پر اور جہاں قیاس کو استحسان پر مقدم کیا جاتا ہے۔

سبق نمبر ۷

۱۔ آداب یہ کہے کہ اگر نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدہ تلاوت کی نہ کر لیا تو جائز ہے اور سجدہ تلاوت ادا ہو جائیگا۔
۲۔ سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ قربت مقصودہ ہیں اور قربت مقصودہ وہ عبادت کہلاتی ہے جو بطریق طبیعت ثابت نہیں ہیں اس کا وجہ صحتی نہیں بلکہ اصلی جو اور سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کا وجہ صحتی بطریق طبیعت نہیں ہے۔ لہذا سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ کے لئے تیمم جائز ہے اور تیمم سے نماز ادا کرنا جائز ہے دخول سجدہ اور مس مصحف قربت مقصودہ نہیں لہذا اس کے لئے تیمم جائز ہوگا ریختن یا کرام کا ارشاد ہے۔

معرض اصول میں نے سجدہ تلاوت کو قربت مقصودہ قرار دیا ہے اس وجہ سے اصولیین نے کہا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت کی نذرمانی تو نظر صحتی نہیں کیونکہ یہ قربت مقصودہ ہے نیز انہوں نے کہا ہے کہ اگر وقت مکروہ میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ نہیں کیا تو درست مکروہ وقت میں اس کی ادائیگی جائز ہے لیکن فرض نماز میں یہ جائز نہیں ہے کہ وقت ناقص میں واجب شدہ نماز کو دوسرے ناقص وقت میں ادا کیا جائے۔

سوال :- پھر تو اصولیین اور فقہار کے محام میں تقارض و تناقض ہے !
جواب :- تقارض نہیں ہے کیونکہ اصول مقرر ہے لو کلا الاختیارات بظن القاضی ادر بیان اصولیین کی تقرب مقصودہ اور نفاہ کا اثبات قربت مقصودہ ایک جہت کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے۔

سوال :- اس کی مزید وضاحت فرمائیے ؟

جواب :- چنانچہ اگر مراد ہے کہ سجدہ تکبیرت مغربہ الی اللہ کی طرح سے ابتدا و مشروع ہے کسی دوسری عبادت کا وسیلہ ہلکے ستر یا نہیں ہے یا نہیں اور نہ ہی نہیں ہے اور میں یہ شاں ہوں تو وہ قربت مقصودہ ہے نیز انہوں نے اس کو قربت مقصودہ قرار دیا اور مستحبین کی مراد یہ ہے کہ تلاوت کے سجدہ سے سجدہ کی مخصوص پشت ہی مقصود بانذات نہیں بلکہ سجدہ اس لئے مطلوب ہوا کہ وہ تواضع اور خشوع پر مشتمل ہے جو مطیعین کا شیوہ ہے اور باطنی اہل اس نعمت عظمیٰ سے محروم ہیں لہذا انہوں نے کہہ دیا کہ وہ یہاں تواضع اور خشوع ہی مقصود ہے جو نماز کے رکوع سے بھی حاصل ہوتا ہے تو رکوع میں سجدہ تلاوت اور سجود کے گا : **بسم اللہ الرحمن الرحیم**

جب یہ تقریر دہلی نہیں ہوئی تو اب سنئے کہ یہاں قیاس اور استحسان میں تفرق ہے قیاس کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت اور سجود کا تقاضا ہے کہ رکوع میں سجدہ تلاوت اور سجود

دلیل قیاس :- رکوع اور سجدہ صورت میں مشابہت اس لئے قرآن میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے اور تبارکی ہے وحقیر کا کلمہ و آداب یہاں راؤ و عبد السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔
دلیل استحسان :- ہم کو قربت کے سجدہ کا حکم دیا ہے کہ رکوع کا (یعنی بوقت تلاوت آیت سجدہ) اور سجدہ کی حقیقت اور نسبت اور رکوع کی اور سجدہ کی توجہ ہے کہ نادر کا سجدہ رکوع سے اور رکوع سجدہ سے اور شبہا ہوتا ہے۔

اثر ظاہر :- دونوں دلیلین ظاہر نظر کے اعتبار سے ہیں یعنی دوسری صورت میں جو دلیل دی گئی ہے کہ رکوع سجدہ کا جزیع ہے ظاہر نظر میں اثر ہے لیکن تفرق قیاس سے یہ معلوم ہوگا کہ اس میں فساد ہے خلاصہ کلام استحسان والی تقریر ظاہر اعمدہ ہے اور باطنی اعمدہ ہی ہے ظاہر کے عہدہ اور باطنی کے فساد کی وجہ سے اس کو مرجع قرار دیا گیا اور قیاس پر عمل کیا گیا ہے۔

اس طرح ظاہر نظر میں قیاس میں سادہ سے مگر اس کا بھی عہدہ ہے یعنی اس کی باطنی تاثر قوی اور مضبوط ہے (کما کہنے) باطنی نظر میں قیاس کے ضعف کی وجہ یہ ہے کہ یہاں دلیل کی جہاد کا جائزہ دیکھ کر قیاس سے قیاس سجدہ کو قرآن میں رکوع کا جائزہ دیتا ہے اور حقیقت کے مقابلہ میں ظاہر ضعیف ہوتا ہے۔

اثر باطنی :- یہ تو ان دونوں کا ظاہر تھا لیکن کبھی سجدہ سے جب ان دونوں کا جائزہ لیا گیا تو قیاس کی تاثر استحسان سے قوی درپیش آئی اور استحسان کی ضعیف ہو گئی کیونکہ سجدہ تلاوت قربت پر مقصودہ ہے جس کو مقصود انظار ہے تاکہ مطیع کا سرشار حشر سے اختیار ہو سکے اور نادر کا رکوع میں یہ کام انجام دے تاہم ظاہر قیاس کا باطنی اثر ہے جو قوی ہے۔

اور استحسان میں یہ ضابطہ وضع ہے کہ چونکہ اس میں سجدہ تلاوت کو مصلحت پر قیاس کیا گیا ہے یا نماز کے ہر رکوع کے رکوع کو قیاس کیا گیا ہے مگر یہ دونوں قیاس فاسد ہیں کیوں ؟

جواب :- اس لئے کہ نماز کا سجدہ قربت مقصودہ ہے اور سجدہ تلاوت قربت پر مقصودہ تو پھر قیاس کو کبھی

ہوگا۔ اور اس اعتراض کا جواب کیا ہوگا کہ جیسے نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ایسے سجدہ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہیں ہوتا۔ غرض اس سے باہر رکوع کچھ عبادت نہیں اور نماز کا رکوع عبادت ہے اور سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عبادت ہو۔

لہذا قیاس میں سجدہ تلاوت اور یہ کہنے کا کچھ حق ہوگا کہ جب نماز کے رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے تو خارج صلوٰۃ بھی رکوع سے سجدہ تلاوت ادا ہونا چاہیئے۔

خلاصہ کلام۔ یہاں قیاس میں ظاہر کا فساد اور باطن میں اثر قوی تھا اور استحسان میں اس کے برعکس اور اعتبار اثر قوی کا ہے خواہ خلق جو اس لئے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا گیا ہے۔ تحریر یاد رہے کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح ہوتی ہے ایسی صورتیں بہت کم ہیں قطعاً ہم سات مسائل میں ایسا ہے ورنہ تمام مکتوبات پر قیاس پر استحسان ہوا کو ترجیح دی جاتی ہے جس کی اختلاف سے ہدایہ بھر پوری ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وبیان الثاني في من تلا آية التمجيد في صلاته انه يوقع فيها قبله لا ان الله قد اورد في آية التمجيد في الصلاة والآية والآية في الاستقصاء لا يجب به لا ان الشريعة انما بالاشعور والاشعور في الصلاة كجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجازا معصفاً لكن القياس اولى به شرعاً والباطن يدل ان الشعور عند التلاوة لم يشرع قربته مقصوداً حتى لا يلزم التذكار وانما المقصود بذكر ما يصلح ترادفها والركوع في الصلوة يصلح هذا الفعل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها فصار لا اثر له في الفساد الظاهر اولى منه لا اثر الظاهر مع الفساد الخفي وهذا اتمر عشر وجوداً واما القصور الاولي فالقصر في ان يتجلى.

ترجمہ اور ثانی (جبکہ قیاس مقدم ہوا کہ جہاں اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی کہ وہ اس کی وجہ سے رکوع کر سکتا ہے بطور قیاس کے، اس سے کہ نص سجدہ کے بجائے رکوع کے بارے میں وارد ہوا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وحۃ والکنا وانا اب اور استحسان میں اس کو رکوع کا کافی ہوگا اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے۔ جیسے نماز کا سجدہ پس یہ اثر ظاہری ہے۔

پس بہر حال قیاس کی وجہ مجاز کفنی ہے لیکن قیاس اونی ہے اپنے اثر باطنی کی وجہ سے۔ انریالی کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ قربت مقصودہ بکرمشروع نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا اور مقصود مجہول وہ ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ اور اس رکوع کے جو نماز سے باہر ہوتا تو اثر خفی فساد ظاہری کے باوجود اس اثر ظاہری سے ادنیٰ



ہر کی جو نساؤ میں سے ساتھ ہے اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے اور بہر حال قسم اول بے شمار ہے۔

تشریح

مٹ دینا سناٹائی یعنی یہ قسم ثانی کا بیان ہے جہاں قیاس مقدم ہوتا ہے مٹ لہذا انفرادی طور پر
ہذا کا مشار الیہ رکوع کا فیہ موجود ہونا اور ایک کی جگہ دوسرے کا نہ ہونا ہے۔ مٹ ہا صا

وہ حسائی قیاس یعنی قیاس کے ضعف کی وجہ ظاہری اس کا ہونا ثبوت ہے حالانکہ ہمارا حقیقت سے کمزور ہے۔
مٹ سجدۂ تلاوت کی حقیقت تو واضح ہے جس پر یہ آیات دال ہیں وَتَسْبُحُ لِلَّهِ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طُغْيَانًا
ذِكْرُهَا أَتَمُّ مِمَّا تَسْبُحُ لَهَا فِي السَّمَوَاتِ وَتَمَنَّى فِي الْأَرْضِ یہاں سجدہ سے مقصود تو واضح ہے۔

مٹ صفات سجود الصلوٰۃ یعنی یہ قریباً مقصود ہے جو دوسرے سے ادار نہیں ہو سکتی اور سجدۂ تلاوت قرآن
پر مقصود ہے واللہ فی غیرہا۔ کامرین صلوٰۃ ہے تو خارج صلوٰۃ رکوع سے سجدۂ تلاوت ادار ہوگا۔

مٹ معز وجہ دای قتل۔ اور وہ وجہ سرت جگہ میں جو ماستہ میں مذکور ہیں مٹ خاکسوس۔ بعضی یعنی قسم
اول کی امتداد معصوم سے خارج ہیں پادار اس کی مثالوں سے پڑے اس لئے صنف کے اسکی مثال بیان نہیں
فرمائی۔

سبق نمبر ۵۹

قیاس کا تقاضا کچھ ہوتا ہے محض کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا جاتا
ہے جیسے بیع سلوک قیاس بیع کے مابین ہونے کی وجہ سے اس
کے عدم جواز کا معنی ہے۔ لیکن اگر اس کا ثبوت ہے اس لئے قیاس کو چھوڑ دیا گیا۔

کبھی قیاس کو اجماع کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے جیسے اشتداد کی صورت میں ورنہ قیاس چاہتا ہے کہ
یہ جائز نہیں ہے مگر اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور کبھی قیاس کو ضرورت کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے
جیسے کوہ اور حوض اور برائوں کی طہارت کا مسئلہ ہے کہ قیاس چاہتا ہے کہ یہ پاک ہو سکیں کیونکہ چھوڑنا
نہا رد ہے مگر رہنما ضرورت اس کو جائز کیا گیا اور قیاس کو چھوڑ دیا۔

اور کبھی قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے قیاس غلطی دستاں کی وجہ سے جیسے نساؤ پر زہر کا چھوٹا اس میں قیاس چاہتا
ہے کہ وہ ناپاک ہوگا کیونکہ یہ بیان ضرور کا ہوتا ہے اور قیاس غلطی چاہتا ہے کہ پاک ہو کیونکہ یہ باوجود چھوٹے سے
پانی پینے میں جو ایک چمک ہے اور مٹی میں میات جس سے لہذا پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

بہر حال قیاس کے مقابلہ میں یہ امر چھوڑ دیا جاتا ہے یعنی مٹ اجماع کا ضرورت مٹ غلطی۔ اب صنف
فرماتے ہیں کہ چاروں میں سے جس کے اندر علم فریغی جانب دواؤں کا ہوگا بلکہ یہ خود ضرورت پر ہے۔

اور جو محض صورت میں تعدد جائز ہے جیسا مثال یہ ہے کہ زینلے اپنی گھڑی ضرورت کی اور گھڑی بھی
زیر ہما کے پاس ہے اور تعدد ممکن میں دونوں کا اختلاف ہو گیا زیادہ کہتا ہے کہ میں ۱۰ روپے ہے اور کہتا
ہے ضرور چنے قریباً ہمارا ظاہر زید مٹی اور بیکر مگر ہے اور اصول کلی ہے ایسا علی الذلک والہیں علی من الآخر۔
لیکن غور کے بعد معلوم ہوا کہ زید بھی مگر ہے کیونکہ بکر دعویٰ کرتا ہے کہ میں اس گھڑی پر متور ہے کے

شرح اربع وحشائی

عینی قہر کے کا حقدار ہوں مگر زور اس سے اسکا کرتا ہے تو زبردگی منکر ہو گیا لہذا صورت مذکور میں دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد یہ قیاس کو وضع کر دیا جائے گا۔

پھر حال زبرد قسم کا ثبوت قیاس عقلی کی وجہ سے ہے لہذا اس حکم کا تقدیر فقیر کی جانب مقرر ہے لہذا ان دونوں کے مرتبے کے بعد صورت مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہے یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور یہ طبع کر دیا جائے گی۔ اور اگر بعد یہی صورت ابارہ میں ہو جائے تو وہاں بھی مؤخر اور متاخر دونوں سے حلف لیا جائے گا اور ابارہ کو وضع کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر ساری تفصیلات یہی ہوں پس اتنی سی بات ہے کہ زبرد قسم پہلے ہی بکر کے حوالے کر چکا ہے تو چونکہ اس میں زبرد کے منکر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے دونوں کا مخالف قیاس عقلی یعنی استسنان سے ثابت نہیں ہے بلکہ حدیث سے ثابت ہے اور اقبل میں بتا دیا گیا ہے کہ قیاس کی مخالفت نفسی اجماع یا امر شرعیہ سے جو تو پھر اس حکم کا تقدیر نہیں ہوگا بلکہ حکم مورد سماع تک محدود رہے گا لہذا اس صورت میں مانتہین کے ورثہ سے حلف نہیں لیا جائیگا۔

اور نہ ابارہ میں تقدیر سے حلف لیا جائیگا بلکہ صرف متاخر اور وارث منتری سے حلف لیا جائے گا آخری مسئلہ میں شیخ اور امام محمد کا اختلاف ہے شیخ نے فرمایا کہ اس میں مانتہین کا مخالف نفس سے ثابت ہے لہذا تقدیر نہیں ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ قیاس عقلی سے ثابت ہے لہذا ان کے نزدیک، دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی مانتہین موجود ہوں تب بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ان کے ورثہ ہوں تو بھی دونوں قسم کھائیں گے اور ابارہ کی صورت ہو تب بھی مانتہین قسم کھائیں گے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

مَنْ أَلْفَسْتُمْ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ بَعْضَ تَقْدِیرِ بَخْلَفِ الْمُتَخَصِّصِ بِالْأَمْرِ وَالْإِجْمَاعِ وَالضَّرُورَةِ
كَالْمَسْلُوعِ وَالْمُسْتَصْنَعِ وَتَطْهِيرِ الْجِذْعِ وَالْإِبَارِ وَالْأَوَالِ الْأَنْزَلِ أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الْقَبْضِ قَبْلَ قَبْضِ
الْبَيْعِ لَا يُوْجِبُ بَعْنَ الْبَالِغِ قِيَا سَا لَا يَهْرُ الْقَدْعِي وَيُوجِبُ اسْتِجَانَا لَا يَنْبَغُ تَسْلِيمُ الْبَيْعِ بَعْدَ
اَدْعَاةِ الْمُشْتَرِي تَنَا وَهَذَا حُكْمُ تَقْدِیرِ الْاَلْوَالِيْنِ وَالِیْ الْاِبَارَةِ قَا تَابَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ
بِهِ مَعْنِ الْبَالِغِ الْاِبَارَةِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ خَفِیْ اَلِیْ یُوسُفُ فَلَمْ يَمُجْ تَقْدِیرُ

ترجمہ پھر جو حکم مستحق ہے قیاس عقلی کی وجہ سے اس کا تقدیر صحیح ہے بخلاف اس حکم کے جو مستحق ہے اجماع یا ضرورت کی وجہ سے جیسے یہ مسلم اور استسناع اور حرموں اور کنوؤں اور برتنوں کو پاک کرنا گیا آپ نہیں دیکھتے کہ میں برقعہ کرنے سے پہلے میں اختلاف قیاس بالغ کی ہیں کہ وہ یہ نہیں کرتا اس لئے کہ وہ مدعی ہے اور یہ اختلاف استسنانا بالغ کی ہیں کہ وہ یہ کرتا ہے اس لئے کہ بالغ

یعنی تعلیم کو جو کر کے اس کے بدلے میں کامیابی دے گا، اور یہ ایک حکم ہے جو وارثین اور اجارہ دار کی جانب سے ملکہ کی طرف سے ہر حال میں بعد اس اختلاف کی وجہ سے: ملکہ کی یہی طرف اثر ہے خلاف قیاس واجب ہوتی ہے الاصلہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کا تقدیر صحیح ہوگا۔

تشریح

الصلحان اور حکم جہاں استحسان سے ثابت ہو۔ فیصلہ نقدیہ، جو کہ استحسان پر اعتبار سے قیاس ہے اس وجہ سے اس کا تقدیر درست ہے اور باقی قسام سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ غیر ملول ہوتا ہے تو جب اشترک علت دوم سے تو تقدیر کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وھذا حکم میں ما قدس پر مخالف اور اس کے بعد فیصلہ بیع ایسا حکم ہے جو قیاس میں سے ثابت ہے۔

آخری سند میں وہ بھی جو تینوں کا مسئلہ ہے کہ اگر ایضا انھیں لیسایا یا ان السلفۃ قاضیۃ تھا فاذن ادا اگر یہ اس میں بعد فیصلہ کی تصریح نہیں مگر تواتر اسے یہی مفہوم ہے کیونکہ تواتر ابدال فیصلہ کی تفسیر ہے۔

سبق نمبر ۲۰

یہاں یہ مسئلہ بیان کیا جائیگا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے ہو تو احناف میں سے کچھ مشائخ اور عامۃ الفقہاء اور امام احمدیہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور اکثر مشائخ حنفیہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اور اس مسئلہ کا عنوان ہے تخصیص علت یعنی علت میں تخصیص کر دینا کہ بعض ملکہ وہ جو ہر دو ہے لیکن اس کا اثر ظاہر نہیں ہو رہا ہے یعنی علت ہے اور حکم نہیں غلام غلام فریق اولیٰ تخصیص علل کا قائل ہے اور فریق ثانی کافر ہے۔ فریق اول کا کہنا ہے کہ علیٰ شرط غیر در حقیقت علتات و احوالات میں جیسے باطن یا رخی کو جیسے یہ ہو سکتا ہے کہ باطن ہو اور رخی ہو تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو۔

فریق ثانی کا کہنا ہے کہ علم علت سے شمع اثر ارض کے تو ظاہر البطلان ہے اور مانع کی وجہ سے اس لئے اہل سے کہ علت شرعہ احکام شرعی کی دلیل ہیں کہ جہاں جہاں یہ علت ہوئی وہاں یہ علت حکم کو ثابت کرتی گی اور خلاف میں مانع ہوگا۔

سوالی: تخصیص علت کو جائز ہے درجہ چہرہ استحسان کا کیا مطلب ہوگا، کیونکہ استحسان کی حقیقت علت کی تخصیص ہے کیونکہ استحسان جو قیاس میں نہیں ہے قیاس میں ہی ثابت ہے تو استحسان پر عمل کرنا اور قیاس کو چھوڑ دینا قیاس کی علت کی تخصیص ہے کیونکہ مانع کی وجہ سے (اور استحسان سے تغافل ہے) علت کے باوجود حکم ثابت ہو سکتا۔ اور یہی تخصیص علت کی حقیقت ہے کیونکہ استحسان کی اقسام ثلاثہ (یعنی وبالاجماع وبالضرورة) میں قیاس ہی نہیں رہا تو اس کا وصف بھی علت نہیں رہا کیونکہ نفس کے مقابلہ میں قیاس کو کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہ اقسام ثلاثہ ایک ہی درجہ میں شمار کئے گئے کیونکہ ضرورت اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے تو جیسے نفس کے مقابلہ میں قیاس نہیں رہتا اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں بھی

نہیں رہے گا۔

سوال :- پچھلے ان اقسام کا ذکر میں ہم نے آپ کی تقریر تسلیم کر لی لیکن استحقاق کی صورت میں پچھلے جو کچھ تو تخصیص علت کا قول انتہا کرنا پڑے گا کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں کا متکرا ہے ؟

جواب :- اصول یہ ہے کہ قوی کے مقابلہ میں ضعیف ظاہری ہیں ہوتا، لہذا جب قیاس علی قوی انتشار ہوئے کی وجہ سے راجح ہوا تو قیاس علی دلی گیا اور جب دلی دہ گیا تو اب وہ قیاس نہیں رہا لہذا تخصیص کا سوال ہی ختم ہو گیا۔
 شک کا حصہ :- یہ چونکہ استحقاق کو کسی بھی اعتبار سے تخصیص میں نہ آئے اب سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ استحقاق کے مقابلہ میں قیاس درست ہی ہوگا اور جب قیاس ہی درست ہو تو علت بھی نہیں مانی گئی کہ نہ کہ عدم عدم علت کی وجہ سے ہوا ہے نہ کہ علت کے باوجود کسی ماننے کے پاسے جاسکے کہ وہ ۔

اور جہاں بھی ایسا ہوا ہے کہ حکم کا خلاف ہو گیا تو ہم نے وہاں بھی کہا کہ عدم علت کو وجہ سے علت نہیں کیونکہ یہ نہیں۔ لہذا اگر کسی روزہ دار کے منہ میں زہر کی کشتی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا۔
 علت فطر عدم اساک یا آگیا تو اساک کا خوات فطر کی علت ہے۔

اور اگر کسی نے جھول کر یا بی بی یا تو اس کا روزہ پس تو ٹھکانا ملا کہ اس کا روزہ یہاں میں موجود ہے اسلئے علت کے پاسے جانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹنا چاہئے تھا۔ تو فرائض اول سے ہی کا جو۔ رزاک حلیہ فقر تو موجود ہے مگر ایک ماننے کی وجہ سے حکم فطر ثابت نہیں ہوا یعنی ایک ماننے کی وجہ سے علت میں تخصیص ہو گئی اور وہ ماننے صورت ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو روزہ دار جھول کر کھاتی ہے اس کو اپنا روزہ پورا کرنا چاہئے۔ اس لئے اس کو منتر ہے کھانا پلایا ہے تو اس فرائض کے نزدیک عدم حکم تخصیص کی وجہ سے ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے کیونکہ روزہ دار نے جب کھایا ہی نہیں تو علت فطر نہیں پائی گئی کیونکہ اترے کھانا ہے اور جب اترے کھانا ہے تو حمایت کے معنی ختم ہو گئے اور اس کا فعل موقوف رہا گیا ہے یعنی گویا اس نے کھانا ہی نہیں۔

جب عدم اکل ثابت ہو گیا تو رکن صوم کے باقی رہنے کی وجہ سے روزہ باقی ہے۔
 خلاصہ کلام :- فرائض اول نے جس چیز کو دلیل خصوص قرار دیا ہے ہم اس کو دلیل عدم قرار دیا ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

ثم لا يمتنع ان ليس من باب خصوصي، لعل لا يمتنع ان الوصف لم يجعل علت في مقابلة النص والاجماع والضرورة لان في الضرورة انجما والاصحاق مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحقاق او جب عدمه فصار عدم الحكم بعدم العلة لا ينافي مع قيام العلة وكذا القول في مناسو العلى المؤثرة وبان ذلك في قولنا في النكاح اذا ثبت العلى في حقيقته انه يفسد صومه لمرات ركني الصوم ولزمه عليه الناسي نفسا، جاز في خصوصي العلى قال امتنع حكم هذا التعليل

نَحْنُ لِمَا بَعْدَ هَذَا وَكَثَرَتِ الْأَعْيَادُ هَذَا الْعِلْمُ لَا يَلْغِي لَنَا النَّاسُ مَسْرُوبٌ إِلَى مَا حَبِبَ الشَّرْعَ
فَسَقَطَ عَنْهُ مَعْنَى الْجَنَابَةِ وَصَارَ الْفِعْلُ عِزًّا فَبَقِيَ لِنُصَوِّمَ لِقَابِ رُكْنِهِ لَا كَلْفٍ لِي بِمَعْنَى فَوَاتِ رُكْنِهِ فَالَّذِي
جَعَلَ مِنْهُ دَلِيلَ الْخُصُوصِ جَعَلَنَا لَهُ دَلِيلَ الْعَدَمِ وَهَذَا الْأَصْلُ هَذَا الْأَصْلُ فَاحْفَظْ
وَأَحْكَمْ فَبَقِيَ فَبَقِيَ كَثِيرٌ وَلِخُصَالِ كَثِيرٍ

ترجمہ

پھر امتحان تخصیصی ملے کے باب سے نہیں ہے اس لئے کہ وصف نہیں اور اجماع اور
مزدت کے مقابل میں علت قرار نہیں دیا گیا اس لئے کہ مزدت میں اجماع ہے اور
اجماع کتاب و سنت کے مثل ہے اور ایسے ہی جب قیاس میں کو مستحکم عارض ہو جائے تو استحکام علم قیاس
کو واجب کرے گا تو علم کا عدم عدم علت کی وجہ سے ہے نہ کہ علت کے قیام کے باوجود کسی ماننے کی وجہ سے اور
ہم تمام ملے نوثرہ میں ایسے کہتے ہیں اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو درجہ دار کے بارے میں ہے
جب کہ اس کے معنی میں پانی نہ دیا گیا کہ اس کا درجہ رکن صوم کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد ہو جائے گا
اور اس کے اوپر ناسی سے الزام وار ہو گا تو جس سے تخصیص ملے کو جائز قرار دیا ہے اس نے کہا کہ ناسی یا
اس تعلیل کا علم متع ہو گیا ایک ماننے کی وجہ سے اور وہ ماننے حدیث ہے اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے ہنویکل
دیگر عدم ہوا ہے اس لئے کہ ناسی کا فعل صاحب شرع کا جانب منسوب ہے تو ناسی سے حیات کے معنی ساقط
ہو گئے اور فعل ناسی ٹھہر ہو گیا تو درجہ دار باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے نہ کہ رکن صوم کے فوت
کے باوجود کسی ماننے کی وجہ سے تو جس چیز کو ان کے نزدیک دلیل خصوص قرار دیا گیا ہے ہم نے اس کو دلیل
عدم قرار دیا ہے اور یہ (دلیل خصوص کو دلیل عدم قرار دینا) اس فیصلہ کی بنیاد ہے پس اس کو محفوظ کر لیا اور
یہ نوثرہ میں اس میں بہت سی فقہ اور رتبہ چھٹا رہا ہے۔

تشریح

یہاں چار باتیں ذہنی لیں رکھئے۔ ۱۔ التخصیص عند الأصولیین ہو تخلف الحكم
عن العلة۔ ۲۔ وهو عند النحاة عبارة عن تقييد الاشتراك بالاصل في
الانكارات نحو رجل عالم وهو قصر العام على بعض منه۔ ۳۔ بدليل مستقل مقنون به تفصيل كيلے و بچھئے
کتاب التقریفات لمحقق الجرجانی ۴۔

۱۔ یہاں ایک اشکان یہ باقی رہ جاتا ہے کہ آپ نے آئیں و شارب کو غیر اکل اور غیر شارب قرار دیا ہے
مالاکہ یہ ساقطاً ضابط حقیقت ہے کیونکہ جب حقیقت فعل اکل و شرب پایا گیا تو اس کے عدم کا کیا مطلب ہے؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اکل یا غیر اکل شمار نہیں کرتے بلکہ اکل کو سبب فطر قرار نہیں دیتے کیونکہ
اس کا فعل اللہ کی جانب منسوب ہو گیا۔

۲۔ فقہ کیوں کیونکہ اس معنی کو اس اصل کی رعایت میں علت کے تمام اوصاف ضبط کرنے کی
 حاجت پیش آئے گی۔



مذہب و مجلس کبریٰ اس میں چٹکا اور کجالت اس لئے ہے کہ اس اصل سے تخصیص کی تمام صورتیں باطل ہو جاتی ہیں۔

سبق نمبر ۱۱
قیاس کا حکم تقدیر ہے یعنی قیاس کو جوہر سے نفس کا حکم اس قدر اس قدر کہ
دل جائے جس میں نفس نہیں ہے اور جو کہ مقید نہیں حق کو پالیتا
ہے اور کبھی چوک جاتا ہے اس لئے قیاس کو دلیل نفسی شمار کیا گیا ہے تو شرع میں جو حکم ثابت ہوگا وہ نفس غالب
کے طریقہ پر ہوگا جس میں احتمال و خطار ہوگا۔

بہر حال حنفیہ کے نزدیک تعلیل و قیاس کے لئے تقدیر ایک لازمی حکم ہے اور امام شافعی کے نزدیک
بغیر تقدیر کے بھی تعلیل صحیح ہے اسی وجہ سے امام شافعی نے تعلیل (مونا و چاندی) اہل علم و روایت کو
قرار دیا ہے حالانکہ یہ قاصر ہے جو سوائے اور چاندی کے علاوہ میں موجود نہیں ہے اور حنفیہ نے علت
رہوا قدر و وجہ کے امتداد کو قرار دیا ہے جس کا مفہوم ہونا خاطر ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کسی طرح دیگر حج شرعیہ تقدیر شرط نہیں ہے اس طرح تعلیل میں بھی
تقدیر شرط ہوگا اور بغیر تقدیر کے تعلیل کے ذریعہ حکم ثابت ہو جائیگا۔ کیونکہ وصف کا مدار موافقت اور
عکس پر ہے، جب موافقت اور عکس یعنی نفس یا اثر موجود ہے تو وصف کا علت بننا صحیح ہوگا اگرچہ
وہ تاخیر متعدد مقامات پر نہ ہو بلکہ صرف تاخیر اس میں ہو جس میں وہ علت مانی گئی ہے تو تاخیر ظاہر ہوگا اور
ہر حالت کی حقیقت ہے لہذا وصف کے علت بننے کے لئے تقدیر کی شرط فغول ہے ذات وصف
جس کو معقوف نہیں ہے بلکہ تقدیر کا مدار تو اس کے علت بننے کے بعد وصف کے عموم پر ہے اگر اس میں عموم
ہے تو تقدیر ہوگا ورنہ نہیں۔

انہی نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ وہیں شرعی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے ذریعہ علم یا عمل کا فائدہ ہو
اب جوہر نے اس پر نوٹ کیا کہ تعلیل مذکور سے کیا فائدہ ہوا تو ظاہر ہے کہ حکم کا فائدہ تو نفس سے حاصل نہیں ہوگا
کیونکہ یہ دلیل نفسی ہے جو علم (یعنی) کو ثابت کرتی رہی نہیں بلکہ صرف مفید ہے نیز تعلیل سے عمل کا بھی فائدہ
نہرہ کیونکہ وجوب عمل کا ثبوت خود نفس سے ہے۔ اور یہ منہیات ہے کہ نفس کا حکم تعلیل آؤنچا ہے تو پھر یہ
درست نہ ہوگا کہ وجوب حکم کی اضافت نفس سے ہوا کہ تعلیل کی طرف کر دیتا ہے۔

بہر حال جب ان دونوں فائدوں میں سے کوئی فائدہ تعلیل سے حاصل نہیں ہوا تو کچھ نہ کچھ تو اس سے فائدہ
حاصل ہونا چاہئے ورنہ تعلیل کا بحث و نمود و اہل ہر لازم آئیگا۔ اور وہ فائدہ تقدیر کے علاوہ کچھ نہیں ہے
اس لئے ضروری ہے کہ تعلیل میں تقدیر ہو ورنہ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

سوال ۱۔ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل موقوف نہیں بلکہ اس کا فائدہ یہ بتانا ہے کہ حکم مذکور وہی نفس کے

ساتھ نام ہے یعنی اس نفس کے حکم ثابت ہے یہاں تعدیر کے حکم میں بڑا تقبیح اوقات ہے نیز اس کے اندر علت کو جان کر قلب کی غایت کی تحصیل ہے وغیرہ !

جواب : ار آپ تعلیل کو چھوڑ دیتے یہ فائدہ تو جب بھی حاصل ہو جائے تا کیوں کہ تعلیل سے پہلے ہی سے یہ اعتقاد ثابت ہے اس لئے کہ نفس اپنے فیصد کی وجہ سے نقطہ مفروض علیہ میں حکم کو ثابت کرتی ہے اور اس میں غوم نہیں کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ تعلیل مذکور نو دھشت ہے ۔

جواب : جس طرح یہ جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں جو دونوں متعدی ہوں اور ان میں سے ایک کا تعدیر قوی اور دوسرے کا اس سے بڑا ہو اس طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں دو ایسے وصف جمع ہو جائیں کہ ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو جب بات یوں ہے اور آپ نے اس تبدل وصف غیر متعدی ثابت کیا تو بعد تقبیح وصف متعدی بھی ثابت ہو سکتا ہے اور جب دوسرا وصف متعدی ثابت ہو جائے گا تو آپ کا تخصیص کا فائدہ اٹل ہو جائیگا ۔ جب یہ تفصیلات اور دشمن ہو گئیں تو اب عبارت و حفظ فرمائیں ۔

وَأَمَّا حُكْمُهُ فَمُعْتَدِيَةٌ حِكْمُهُ النَّصُّ إِلَى مَا لَا نَصَّ فِيهِ لِثَبُوتِ فِيهِ بِغَالِبِ الْوَأْيِ عَلَى إِحْتِمَالِ الْخَطَا
فَالْعُدْبَةُ حُكْمٌ لَا يَرُفَعُ لِلتَّعْلِيلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيحٌ بِدَوْنِ التَّعْدِيَةِ هُوَ حُكْمُ
التَّعْلِيلِ بِالْغَنِيَةِ وَاجْتِنَاحُ أَنَّ هَذَا إِذَا كَانَ مِنْ جَنْبِ الْوَأْيِ وَجَبَ أَنْ يَتَّصَلَ بِهِ الْأَجَابُ
كَأَنَّا لَمْ نَرِ أَنَّ ذَلِكَ كَوْنُ الرِّصْفِ هَلْ لَا تَقْضِي تَعْدِيَةً بَلْ يَعْرِفُ ذَلِكَ بِعَنْ فِي
الرِّصْفِ وَجِبَ قَوْلُنَا أَنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ لَا يَدَّ أَنَّ يَوْجِبُ عَلَيْنَا أَوْغَلْنَا هَذَا الْأَجَابُ عَلَيْنَا
بِخِلَافٍ وَلَا يَوْجِبُ عَلَيْنَا فِي الْمَضْمُونِ عَلَيْهِ لَأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالْغَنِيَةِ وَالْقَضَى فَوْقَ التَّعْلِيلِ فَلَا يَمُحُّ
قَطْعُهُ عَنْهُ فَلَمَّا سَمِعْنَا لِلتَّعْلِيلِ حُكْمُ سَوَى التَّعْدِيَةِ فَإِنْ قِيلَ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى يُفِيدُ خِلَافَ
حُكْمِ الرِّصْفِ مَهْ قَوْلُنَا هَذَا يَحْصُلُ بِشَرِّهِ التَّعْلِيلُ عَلَى أَنَّ التَّعْلِيلُ بِمَا لَا يَتَعَدَّى لَا يَمُنَعُ
التَّعْلِيلُ بِمَا يَتَعَدَّى فَتَبْطُلُ هَذِهِ الْفَاسِدَةُ ۔

ترجمہ : اور میرا خیال یہ ہے کہ حکم نفس کے حکم کا تعدیر ہے اس طرح کی جانب جس میں نفس خود تاکہ اس میں (ما فی نفس) نہیں غالب رائے کے ساتھ حکم ثابت ہو جائے احتمال خطا میرے تو ہمارے نزدیک تعلیل کے لئے تعدیر ایک لازمی حکم ہے اور شافعی کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیر کے یہاں تک کہ انہوں نے غنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے اور انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ یہ علت مستطین القباب والسنۃ واجب کہ دلائل شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس

تعلیل کے ساتھ حکم یا اثبات مستحق ہو تمام مع شرعیہ کے ساتھ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ وصفت کے علت ہونے کی دلیل
 اس کے متدی ہونے کو تقاضی نہیں ہے بلکہ تعدیہ وصف کے اندر تک یعنی اس وجہ سے پیدا نا جائز اور ہمارے
 قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی کے لئے ضروری بات کہ وہ علم، علم تو واجب کرے اور یہ تعلیل عاقلانہ
 علم تقاضی کو واجب نہیں کرتا اور نہ یہ منصوص طریق میں ملایا کو واجب کرتی اس لئے کہ وہ (و خوب علم) نفس سے
 ثابت ہے اور نفس تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجہ حکم کو نفس سے منقطع کر دینا صحیح نہ ہوگا تو تعلیل کے لئے
 تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم یا اثبات نہیں رہا پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متدی نہیں
 نفس کے حکم کو قاصر کر دے گا فائدہ دیتی ہے نفس کے ساتھ تو یہ جواب دیں گے یہ اختصاص ترکہ تعلیل سے
 حاصل ہوا ہے نہ وہ اس بات کے تعلیل و اثبات کے ساتھ جو اس کا پیش نظر ہو کہ تعلیل کی ایسی علت کے ساتھ جس کا نتیجہ عامہ و اہل جمہور کا
تشریح یہاں میں باتیں دریں ہیں رکھنے۔ منہ مالا نفس خبیہ بھی کوئی دلیل ہر جہاں اس سے
 قوی ہو لہذا جماع بھی اسی پر داخل ہو کر کیوں کہ قیاس کی صحت کی شرطوں میں سے یہ
 بھی شرط ہے کہ قیاس سے قوی دلیل ضرور۔

مستقیاس اور تعلیل دونوں کا مصداق ایک ہے یعنی دونوں میں مساوی کی نسبت ہے مستقام شافعی
 کے نزدیک قیاس اور تعلیل میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تعلیل کو مادہ اور قیاس کو ماسم کہے ہیں کہ یہ
 قیاس میں ان کے نزدیک نسبت متدیہ کا ہونا ضروری ہے اور تعلیل میں علت کا ضرور کافی ہے۔
 لیکن علت قاصرہ و اثر ثابت بالمش یا اثبات یا جماع ہو تو یہ غیر اہل تقاضی صحیح ہے یہ اختلاف صرف اس
 تعلیل میں ہے جو مستقطب ہو جیسے شہیت یہ شافعی کے نزدیک معتبر اور ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے۔

سبق نمبر ۶۲ اس میں میں دفع انقیاس کا ذکر ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ علت
 کا وہ قیاس میں داخل نہ ہو کہ وہ ضرورہ۔

ضروریہ کا مطلب یہ ہے کہ حکم اس کے وجود و عدم کے ساتھ ذکر جو یعنی یہ علت جو تو حکم ہو اور اگر یہ علت
 نہ ہو تو حکم نہ ہو اور بقول بعض فقط وجود کا لحاظ علت ضروریہ کے لئے کافی ہے اور علت ضرورہ یہ ہے کہ
 نفس یا اجزاء جو جس سے دوسری جگہوں میں بھی اس کا اثر ظاہر ہو اس میں جس کی اقسام اربعہ ہم اہل میں ذکر
 کر چکے ہیں۔

اما شافعی، راجع علت ضروریہ سے احتیاج کرتے ہیں اور ہر علت ضرورہ سے تو اس باب میں وہ ہم پر
 کہ اعتراضات کرتے ہیں اور ہم ان کا جواب دیتے ہیں اور ہم انکی علت ضروریہ پر اعتراض کرتے ہیں اور
 اس طرح سے ان کو پھنساتے ہیں کہ وہ علت ضرورہ کے ماننے پر مجبور ہو جائیں تو ہم نے جو پانچ اعتراضات
 کئے ہیں ان کی چار قسمیں ہیں بالفاظ دیگر علت ضروریہ کو باطل کرنے کے لئے ہمارے پاس چار جہز پائے



میں ملے۔ قول بوجب علت کے ممانعت کے فساد وضع کے ممانعت۔

قول بوجب علت، یہ ہے کہ فرضی خلاف نے جو سنت بیان کی ہے اس کو تسلیم کر کے ایسا پاسٹ لیا کہ علت دہی ہے اس کے وجود کو ختم ہو جائے (نہایتی) : بالظن تو دیگر مسئلہ اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے نظائر اس کا قائل ہونا اور پھر اس کو اس پر دینا یہ طریقہ سب سے سہل ہے اس دہی سے اس کی گریبان کو مقدم کیا گیا ہے۔ ممانعت یہ ہے کہ مسئلہ کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض قسمیں ایذا کو قبول کرنا سے انکار کر دینا۔

فساد وضع :۔ علت کی بنیاد کا فاسد ہو جانا بھی ایسے وصف و حکم کی علت قرار دینا جو اس علم سے کوئی میل نہ رکھتا ہو۔ اگر اس کی صدا کا قطعی ہو۔

حقوقہ :۔ یعنی یہ ثابت کرنا کہ مسئلہ کی علت سے علم ختم ہے، القول بوجب علت :۔ ان تو صبح یہ ہے کہ ہم شافعی شیعہ فرقہ کے رمضان کے روزہ میں نیت کی تعلیم فرض ہے جیسے فقہ نے روزہ میں اور طائر چکر سے سمجھا ہے۔ انہوں نے تعلیم نیت کی علت فرضیت کو قرار دیا ہے اور مردہ رمضان میں فرض ہے۔

ہم نے ان کی علت کو تسلیم کر لیا اور کہا کہ صحیح ہے زبان تعلیم ضروری ہے مگر چند کی تعلیم کی بھر بھی ضرورت نہیں کیونکہ اللہ نے اس دن کو روزہ کے لئے مقرر و متعین کر رکھا ہے، اس وجہ سے بدھ کی جانب سے مطلق روزہ کی نیت کافی ہے اور تعلیم اثری واجب سے بدھ ہی سے ہے۔ خلاصہ کلام مطلق نیت سے ہے۔ نزدیک رمضان کا مردہ اور ہر ماہ سے گناہ اس کے بعد عبارت طاعت فرمائیں۔

وَأَمَّا دَفْعُ الْقَوْلِ لِعِلَلٍ طَرِيقَةٍ وَهِيَ تَرَكُّبٌ وَحَدَّثَ مِنْ أَقْسَمِينَ صَرُوبًا مِنْ الدَّفْعِ
أَمَّا دَحْرُوقٌ دَفْعُ الْقَوْلِ لِعِلَلٍ طَرِيقَةٍ فَإِنَّهُ الْقَوْلُ بِبُوجِبِ الْعِلَّةِ لِلْمَسْأَلَةِ مَشْرُوبٌ أَنْ هَذَا لَوْ نَزَعَ
لَمَوْلَا قَضَى أَمَّا الْقَوْلُ بِبُوجِبِ الْعِلَّةِ فَالْقَوْلُ بِبُوجِبِ الْعِلَّةِ بِبُوجِبِ الْعِلَّةِ وَفِي ذَلِكَ مَقْلٌ لَوْ نَزَعَ
صَوْمَ رَمَضَانَ أَمَّا صَوْمُ فَرَضٍ فَلَا يَتَوَدَّى إِلَّا بِتَقْيِينِ الْمَسْئَلَةِ يَقَالُ لَهُ عَرَضٌ نَاكَ لَا يَصِحُّ إِلَّا
بِتَقْيِينِ الْمَسْئَلَةِ وَأَمَّا خَيْرٌ نَكَا بِأَخْلَاقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَنْ تَقْيِينِ

ترجمہ

اور ہر حال دفع القیاس تو ہم جیسے ہیں کہ میں کی دو تعلیمیں ہیں عربہ اور مؤثر اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر چند قسم کے اعتراضات ہیں۔ ہر قول اصل طریقہ کو دفع کرنے کے چار طریقے ہیں۔ ۱۔ القول بوجب علت :۔ ممانعت کے فساد وضع کے فساد قطع۔

ہر حال القول بوجب علت تو وہ :۔ اس حکم کا التزام ہے کہ مطلق اپنی تعلیم سے جس کا التزام دے رہا ہے اور یہ (القول بوجب علت) شواہد کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں کہ یہ (صوم رمضان) فرضی روزہ ہے پس یہ نیت کی تعلیم کے بغیر ادا نہیں ہوگا تو شواہد سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک

(دیکھ) روزہ رمضان نیت کی قسمیں کے بغیر صحیح نہیں ہوگا اور ہم اس کو اطلاق کے ساتھ اس ہمارے ہمارے قمریہ ہے۔
 چنانچہ یہ (طلاق نیت) یقین ہے۔

تشریح یہاں دو باتیں ذہن میں رکھئے۔ ۱۔ اصولیہ کی دلچ انقیاس کی بحث سے مناظرہ کے اصولی مستنبط کئے، بہر حال مناظرہ کی بنیاد اصولیہ کی یہ بحث ہے۔
 ۲۔ اقسام اربعہ کی دیکھ ترتیب ہے جو بیان کی گئی ہے۔

سبق نمبر ۶۳

اس سبق میں ممانعت کا ذکر ہے اور ممانعت یہ ہے کہ مقرر مصلیٰ کی دلیل کے تمام مقدمات یا بعض مقدمات اجزاء کو قبول کرنے سے انکار کر دے۔
 ممانعت کے چار پڑوس ہیں۔ ۱۔ ممانعت فی نفس الوصف ۲۔ ممانعت فی ممانعت فی حکم ۳۔ ممانعت فی نسبتا حکم الی الوصف۔

(تفصیل اول) مصلیٰ نے جو وصف بیان کیا ہے اس کو ماننے سے انکار کر دینا جیسے امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صوم صرف جن رکعت کی وجہ سے ہے کھانے اور پینے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔
 ہم نے کہا کہ کفارہ کا سبب وہ نہیں ہے جو آپ نے بتلایا اور نہ بھوکا کھانا کرنے کی وجہ سے بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے بلکہ کفارہ کی علت عذرا بلا مقررہ اقرار ہے اور وہ اکل و شرب و جماع پر موقوف ہے اور بھوکا کھانا یا اکل و شرب سے اقرار نہیں ہوتا اس لئے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا خلاصہ کلام یہ ممانعت کا پہلا پڑوس ہے۔ جس کا نام ممانعت فی نفس الوصف ہے یعنی مصلیٰ نے جس کو وصف و علت قرار دیا ہے اس کو علت ہی تسلیم نہ کیا جائے۔

(تفصیل ثانی) وصف کا وجود تسلیم کر لیا جائے لیکن یہ تسلیم نہ کیا جائے کہ اس میں اثبات حکم کی صلاحیت ہے۔ جیسے امام شافعی نے فرمایا اثبات ولایت کا مکرر بکارت پر رکھا ہے کیونکہ بکارتوں کے ساتھ زندگی گزارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے ممانعت کے مصالح سے ناواقف ہے اس لئے بکارت پر ولایت ثابت ہوئی۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت، اثبات ولایت کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کسی دوسرے مصلیٰ میں وصف بکارت کا اثر ظاہر نہیں ہوا بلکہ جو وصف اثبات ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ ضرور حکم سننے سے کیونکہ اس کا اثر ولایت مال میں ظاہر ہونا چاہئے مگر کے ساتھ وہ بکارت ہو یا نہیں۔
 خلاصہ کلام: یہ ممانعت کا دوسرا پڑوس ہے جس کا نام ہے ممانعت فی صلاح الوصف حکم۔

(تفصیل ثالث) مصلیٰ نے حکم کی جو علت قرار دی ہے علت سے تعرض کئے بغیر حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دینا بلکہ کہا جائے کہ اس کا حکم دوسرا ہے وہ نہیں ہے جو آپ نے کہا جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ

سر کا سناہیں بار کرنا مسنون ہے کیونکہ جب وہ ہاتھ اسیروں میں تثلیث مسنون ہے کیونکہ ہر گن میں تو سب راس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی کیونکہ وہ بھی راس ہے۔

لیکن ہم نے مسج راس کی تثلیث ہی کا انکار کر دیا اور کہا کہ مسج صرف ایک ہی بار ہی ہوگا جو کہ سنت کی اصل یہ ہے کہ پہلی فرض میں ادا و فرض کے بعد اور زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا اور چونکہ وضو میں بارہ سے چہرہ کا وضو فرض ہے اس لئے اكمال کی نسبت نہیں وضع ہوئی، صوفیوں نے ماحصل ہوگی اور مسج راس بعد وہ سے سر کا مسج فرض نہیں ہے لہذا اكمال کی نسبت ماحصل کرنے کے لئے پورے سر کا مسج کر لینا کالی ہوگا اس سے بغیر فرضی تثلیث کے بجا ہے پورے سر کا مسج کرنا مسنون ہوگا، خلاصہ کلام یہ ممانعت کا تیسرا پردہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نفس الحكم۔

(تفصیل راجع) مسئلے نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی طرف حکم کی نسبت کا ذکر کر دینا میں مغزین مسئلے سے یوں نہیں کہ ہم یہ قیسم نہیں کرتے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب ہے بلکہ کسی دوسرے وصف کی طرف منسوب ہوگا۔

لہذا مسئلہ اب مقدمہ میں ہم کہیں کہ مسج کی تثلیث رکعت کا بنیاد پر چوتھی ہے تو پھر قیام اور رکوع اور سجدہ اور قنوت اور قعدہ وغیرہ میں بھی تثلیث ہونی چاہئے کیونکہ یہ سب بھی ارکان ہیں حالانکہ ان میں کسی کے نزدیک بھی تثلیث نہیں ہے، اسی طرح مقدمہ اور استسقاء سے بھی یہ دعویٰ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں بھی نہیں ہیں اس لئے باوجود بھی ان میں سب کے نزدیک تثلیث مسنون ہے معلوم ہوا کہ رکعت پر تثلیث کی نسبت کا مدار نہیں ہو سکتا۔

خاتمہ کلام یہ ممانعت کا چوتھا پردہ ہے جس کا نام ہے ممانعت فی نسبتہ الحكم، انی الوصف اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْمَنْعَةُ فَهِيَ أَرْبَعُ أَقْصَامٍ مَمْنَعَةٌ فِي نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِي مَصْلَحَةِ الْحُكْمِ وَفِي نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِي نَسْبَةِ الْوَصْفِ.

اور پہلی ممانعت اس پر چار قسم ہے، ۱۔ نفس الوصف کا انکار کر دینا ۲۔ وصف کا حکم کے لئے صراحہ جوئے سے انکار کر دینا ۳۔ نفس حکم کا انکار کر دینا ۴۔ وصف کی طرف حکم کی نسبت سے انکار کر دینا۔

۱۔ تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے۔ صلاحہ کی تیسرا مارجع وصف ہے اور ۲۔ تیسری تیسرا مارجع علم ہے۔

ترجمہ
تشریح

سبق نمبر ۲۲

اس سبق میں فساد وضع کی بیان کیا جا رہا ہے، ایذا و غت کی بنیاد بنی
 فساد جو جائے کیونکہ مصلحت نے ایسے وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے
 جو اس حکم سے کوئی عمل نہیں رکھتا مگر اس کی علت کا تقاضا ہے جیسے شوائع کا اہل الزمین نے اسلام کو اختیار
 وقت کے لئے علت قرار دیا یعنی شوائع کہتے ہیں کہ جب کا فرمیاں یہودی میں سے کوئی ایک بھی اسلام قبول کرے
 تو کھل اسلام لے لے ہی ان دونوں میں تفریق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ غیر مدغول نہ ہو اور اگر مدغول نہ ہو تو ہر مصلحت
 کرنے کے بعد غور و فکر میں جو مصلحتیں اور اختات تفریق کے لئے اس کی کوئی حاجت نہیں کہ دوسرے کے سامنے
 دعوت اسلام پیش کی جائے۔

بس یہ کہتے ہیں کہ یہ تعلق اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فساد ہے کیونکہ اسلام تو آپ نے حقوق کی حفاظت
 کرنے کے لئے نہ تو حقوق کو باطل کرنے کے لئے پھر اسلام کو باطلی حقوق کا سبب اور علت کیسے قرار دیا جاسکتا
 ہے اس لئے نہ وقت کا حکم ثابت کرنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایک کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام
 پیش کیا جائے اگر وہ بھی اسلام لے آئے تو ان کے درمیان مصلحت علی حال باقی رہے گا ورنہ ان میں تفریق کر دی
 جائے گی اور اس تفریق کی نسبت معربر اللہ کے اہل راہ و انکار کی طرف کی جائے گی۔
 اس وصف انکار کو تفریق کی علت قرار دینا بالکل صحیح اور مستعمل ہے اسی وقت اگر وہ بھی میں سے رعوذ
 یا میں نہ کہ، کوئی ایک مرتد ہو جائے تو دیکھا جائے کہ صورت مدغول ہے یا غیر مدغول تو اگر غیر مدغول ہو تو بالاتفاق
 انہو فرقت واقع ہو جائے گی مگر اس شافی رہ رہا ہے جیسا کہ اب اس کی علت گذر جائے گی اس وقت نہ وقت واقع
 ہوگی۔

تو ہم شافی رہنے سے روت کے وجود و علت کو مافی ماں لیا جائے کہ روت منال عصمت ہے نہ مافی مخرج
 میں سے نہ کہ مخرج کا مدار عصمت پر ہے تو ہم شافی رہنے سے دونوں مسکوں میں بنیاد کی غلطی کر دی اور میں اسلام
 کو باطلی حقوق کی علت قرار دیا اور دوسرے میں تو ایک روت کو ابتداء مخرج کی علت قرار دیا۔
 حالانکہ اسلام قانع حقوق نہیں بن سکتا اور روت قافی مغز نہیں ہو سکتی اور ہم نے تو ایک اس لئے کہا کہ
 ہم شافی رہ اگرچہ ابتداء مخرج کی علت روت کو قرار نہیں دیتے پھر بھی روت کے ساتھ ابتداء مخرج سے یہ
 بات تو ثابت ہوتی ہے کہ نہ ہوں لے روت کو قابل لغو جرم شمار کیا ہے۔

پھر ماں فساد وضع کا فساد سب سے قوی ہے کیونکہ اس کے ظاہر ہو جانے کے بعد مصلحت کو جواب
 دینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی بخلاف منافقہ کے کہ اس میں مصلحت ایسی توجیہ کی طرف جہاں لے سکتا ہے جس
 سے اس کی علت کا تاثیر اور عمل نراغی و جو سے فرق نمایاں ہو جائے اسی لئے منافقہ سے لے کر منافقہ سے
 پہلے فساد وضع کو بیان فرمایا۔ علت کے فساد وضع کی مثال ایسی ہے جیسے ادارہ شہادت میں فساد پایا
 جائے یعنی شاہد اگر گواہی دیتے وقت دعویٰ کے برخلاف کوئی بات کہہ کر بگاڑ دے تو اس کے بعد گواہ

کے حامل یا سماع ہوئے نہ ہونے کی تفسیر کی کوئی ضرورت نہیں رہتی بلکہ دعویٰ خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

صنف اخصیہ :- میں نے ثابت کرنا کہ جس وصف کو عقل نے علت قرار دیا ہے اس علت کے ہوتے ہوئے بعض اوقات میں حکم مختلف ہے۔ جیسے امام شافعی فرماتے ہیں کہ جیسے تخم میں نیت ضروری اور غرضی ہے اسی طرح وضو کے اندر بھی ضروری ہے کیونکہ وصف طہارت میں یہ دونوں مشترک ہیں۔

مگر ان کا یہ دعویٰ غسل ثوب سے اور غسل بدن سے ٹوٹ جاتا ہے کہ ان کے طہارت ہونے کے باوجود نیت ضروری نہیں ہے تو غسل ثوب میں آپ کی بیان فرمودہ علت تو ہے مگر حکم اس سے مختلف ہے۔ اس منافیہ سے بچنے کے لئے شوافع اس بات پر مجبور ہونے لگے کہ وہ وضو اور غسل ثوب میں وجہ فرق بتلائیں اور علت کی تاثیر نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ غسل ثوب میں نجاست عقیق کو دور کر کے طہارت حقیقہ حاصل کی جاتی ہے اور یہ نقائص عقل کے عین مطابق ہے اس لئے نیت کی کوئی حاجت نہیں۔

مختلف وضو کے کہ اس میں نجاست عقیق سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور اس طرف اعتناء مخصوصہ کو دہرنے سے طہارت حاصل ہونا اور عقلی نہیں بلکہ محسوس ہے اس لئے نیت کی ضرورت ہوتی جس طرح تخم کی طہارت غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ خروج نجاست سے طہارت بدن کا زائل ہونا موانع عقلی ہے کیونکہ جس طرح خروج مٹی سے سارا بدن نجس ہو جاتا ہے لیکن اسی طرح پیناب وغیرہ کے ٹھکنے سے بھی بدن نجس ہو جاتا ہے لیکن خروج مٹی کا تحقق کم ہوتا ہے اس لئے اس پر تمام بدن کا غسل واجب ہو گیا اس میں کوئی حرج اور دقت لازم نہیں آتی بخلاف خروج بول کے کہ یہ بکثرت پیش آتا رہتا ہے تمام کی وجہ سے ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہونے میں بڑا حرج لازم آتا ہے۔ اس لئے وہ حرج کے پیش نظر اس کی طہارت کے لئے بعض اہل اعتقاد اور بعض دیگر اعتقاد نمایاں ہو گئے کہ اطراف و جوانب بدن اور گناہ سرزد ہونے کے لحاظ سے اصول الاموال میں تو اگرچہ جسے بدن پاک کرنے کے لئے اعضاء اور بعدیہ اعضاء عقل کے خلاف ہے لیکن خروج نجاست کے سبب سے بدن کا ناپاک ہونا اور بدن کے استخوان سے نجاست زائل ہونا باطل عقل کے مطابق ہے لہذا اس لئے نیت کی کوئی ضرورت نہیں بخلاف مٹی کے کہ وہ بظاہر بدن کو آلودہ کرنے والی ہے اور اصل خلقت میں طہارت کے لئے موانع نہیں ہے اس لئے معقول طہارت کی غرض سے اس کے استخوان کے وقت نیت کی ضرورت ہے۔ ایک بعد طہارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما فساد الوضوء بمثل تعليل لم يجر كاجاب: الفرقة باسلام احد الزوجين ولا بقاء المتكاح مع ارتداد احدهما فان ذلك لا يفسد في الوضوء لان الايمان لا يصلح قاطنا للمحقوق و
الردة لا تصلح عذرا واما الناقصة فمثل قولهم في الوضوء ووالتيمة انهدا اظهار ان



فلیک افتراقاً فی النیۃ قلنا هذا متفصل الثوب والبدن عن النجاسة فیضطر الی بقاء
وحده المستقلة وهو ان الضرر لا یظهر بحکم لا یمکن فی العمل نجاسة فكان لا یتصور فی شرط
النسبة لیتحقق التمسک فہذا لا الوجہ تجلی الصحابہ النظر الی القول بالثبوت ۔

ترجمہ

اور بہر حال نہ وضع پس میں شوائغ کی تعلیل ہے ایکاب فرقت کے لئے اعداد زمین کے
لئے اسلام کے ساتھ ادائیگی تعلیل ہے انباء کلاخ کے لئے اعداد زمین کے ارتداد کے
ساتھ پس یہ تعلیل فامد ہے وضع کے اعتبار سے اس لئے کہ اسلام حقوں کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں
رکھتا اور بدلت مغوی صلاحیت نہیں رکھتی ۔

اور بہر حال نہ قطع پس میں شوائغ کا قول ہے وضوء اور تم میں کہ یہ دونوں عبارت میں تو یہ دونوں
نیت میں کیے جڑ ہو جائیں گے تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل پڑے اور بدن سے نجاست حقیقہ کو دھوئے میں
ٹوٹ جاتی ہے تو مسئل معطر ہوگا مسکے کیو بہان کرنے کی جانب اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضوء کثیر مکی ہے
اس لئے کہ عمل غسل میں کوئی نجاست کچھ میں نہیں آتی تو نیت کے شرط ہونے میں وضوء مثل تم نے ہو گیا ۔
ناکرتہ متفق ہو جائے تو یہ وجہ اصحاب حد و شوائغ بہر تائیر کے قائل ہو سکتا کی جانب مجبور کریں گی ۔

تشریح

زبان ہائے آئینہ میں جس کی جیسے ۔ منہ شاد وضع کی تعریف قابل میں گذر چکی ہے
منہ امام شافعی نے فرماتے ہیں کہ جب فرقت ایسے سبب سے آئے جو کلاخ پر طاری ہو
وہ انقطاع عدلت تک بقدر کلاخ کے ضائی نہیں ہوتا جیسے طلاق تو ردت کا بھی یہی حکم ہوگا جس کا جواب ہم
دے چکے کہ طلاق ضائی عدلت نہیں اور ردت ضائی عدلت ہے بلکہ یہ خیال ہوتا ہے کہ امام شافعی نے
بقدر کلاخ کی عدلت ردت کو قرار دیا ہے مگر اگر ایسا نہیں اسی وجہ سے معذرت لئے اسبب ارتداد احمدیہ کے
کہا ہے نہ ارتداد احمدیہ کہتا ہے ۔

منہ متاخر کی تعریف قابل میں گذر چکی ہے ۔ وضوء کثیر مکی کے ارتداد اور تبدل بہر غیر متفق ہے جب وضوء کثیر مکی
ہوگا تو دھوئے تم ہوگا ۔ یہ فقہ والو جوہ ۔ یعنی مذکورہ چاروں وجوہ ۔

سبق نمبر ۶۵

خلاف اصل مؤثر سے استدلالی کرتے ہیں مذکورہ چار وجوہ میں سے
صل مؤثر میں ضاد وضع اور متاخر وارد کرنے کا کوئی امکان ہی
نہیں البتہ القول بوجوب العلة اور مخالفت کا ایذا و ظل مؤثر بہر ہو سکتا ہے یعنی اس کا امکان ہے اگر کسی ایسا ہو
تو اس کا جواب دیا جائے اور ان وجوہ اور وجوہ کے علاوہ معارضہ بھی علی مؤثر کو وارد ہو سکتا ہے ۔
اور معارضہ اس کو کہتے ہیں کہ عمل کے خلاف دلیل پیش کر دینا جسے میں کا تفصیل بیان اگلے سبق میں آ رہا ہے

اس حدیث کا یہ ہے کہ اس کو اس کے معنی میں

دفع بانصرہ: اس کے معنی میں

وَأَمَّا الْفِعْلُ الْمَوْصُولُ فَهُوَ يَتَّبِعُ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ وَالْمَوْصُولُ لَا يَتَّبِعُ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ وَالْمَوْصُولُ لَا يَتَّبِعُ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ وَالْمَوْصُولُ لَا يَتَّبِعُ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ
الوضع بعد ما ظهر أنه كان ثلثاً أو ثلثين أو أكثر من غير السبيلين إلى حصول خارج من معاني الإنسان
فكان حدثاً لا بد من غلبه فإذا لم يكن فذلك هو الألفاظ وهو لا يخرج
لأن تحت كل جنس في الحقيقة وفي كل معنى دلائل وإراة الجنس كان ظاهر الألفاظ جازم
بمعنى أن يتناول وصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع لتطهيره من الوضوء
محملة من حيث أن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يقتل الوضوء بالتحريم
وهذا لم يجب غسل ذلك الموضع فالتعميم من جهة كذا لعدم العلم بالعلم والعلامة وليس عليه ما يجب
المخرج السابق منه فلهذا ما حكم به بأن حدثاً موجباً لتطهيره بعد خروج الوقت لا يترتب
وإن عرفت النسبية بين القدم والسيل وذلك حدثاً فإذا لم يترتب ما عرفت فإتمام الوضوء فذلك

هذه

ترجمہ

اور یہ حال میں ذکر میں اس میں اس کے بعد میں معارضہ کا حق ہے اس کے

میں مقررہ دلائل اور دفع کا وضع کا حق نہیں ہے کہ اس کا اثر نہ ہو یا نہ ہو

سے ظاہر ہو چکا ہے یعنی جب دلیل مذکورہ پر ماضی صورت سے لے کر اسے تو اس لفظ کو یا در لفظوں سے

دور زمانہ واجب ہے مضافاً برہمتے میں غیر سبیلوں سے خارج ہیں کہ وہ (خارجی مذکور) ایسا نہیں ہے جو ان

کے بدن سے خارج ہوتا ہے تو وہ خارجی پیشاب کے ضمن صحت ہو جائیں اس پر تحقیق وارد ہے، ہے

اس غارت کے ذریعہ جو نہ ہے تو جسے ہم اس کو وصف کے ذریعہ دفع کرتے اور وہ دیکھ رہے ہیں

خارج نہیں ہے اس لیے کہ اگر حال کے نیچے وطوبت ہے اور ہرگز میں خون ہے پس یہ حال ہرگز

تو خون ظاہر ہوگا خارج ہوگا، پھر اسی امر میں کہ نوجوان سے وصف سے ثابت ہے معنی کے ذریعہ

دفع کریں گے اور وہ مٹی نظیر کے لئے اس کے لئے غسل کا وجوب ہے پس اس سبب سے وصف

خروج ناقص وضو چوتھی غنیمت قرار دے اس لحاظ سے کہ خروج ٹوشت کے سبب سے طہارت کے

دوب میں تجزیہ کا وصف نہیں ہے اور یہاں اس جگہ کو دوب واجب نہیں ہے تو انہم مدوم ہوا

ہے غنیمت مدوم ہونے کی وجہ سے اور اس پر لفظی ذکر کیا جائے رہتے ہوئے رقم والے سے نو

ہم کو علم کے ارتداد کے لیے یہ بات بیان کرنے کے ساتھ کہ یہ زمینے والی نجاست ایسا حدیث

سبق نمبر ۱۸

معارضہ اعمالی نے جس دعوئی پر دلیل قائم کی ہے اس کے خلاف دین قائم کر دینا معارضہ ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ معلن کی دلیل بعینہ مخالف کی دلیل بنوائے تو یہ نوع اول ہے درز نوع ثانی ہے نوع اول کا نام ہے معارضہ فیہا مناقضہ یعنی ایسا معارضہ جو مناقضہ کو بھی شخصیت ہے اور اس کی نوع کو قلب کہتے ہیں۔

۲۔ مسلمین اور اہل مناظرہ دونوں کی اطلاع میں اس کا نام قلبت ہے، پس اس لحاظ سے کہ یہ معلن کے دعویٰ کے خلاف دلالت کرتا ہے اس کا نام معارضہ ہے، اور اس اعتبار سے کہ معلن کی دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے خود اس کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہیں رہی بلکہ یہ اس کے معارض کی دلیل بن گئی ہے اس کا نام مناقضہ ہے البتہ اس میں معارضہ ہی اصل مد نظر ہے نقص بعض معنی طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ علت کو شرہ میں اضافہ اور نقص نقص وارد نہیں ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے اس کا نام معارضہ فیہا مناقضہ رکھا ہے اور مناقضہ فیہا معارضہ نام نہیں رکھا۔

اس پہلی نوع کی پھر دو قسمیں ہیں ۱۔ علت کو علت کر حکم اور حکم کو علت کر دینا اور قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں پائی جاسکتی ہے جب کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت قرار دیا جائے کہ اسے علت کر دیا جائے حکم قرار دینے کے بھی قابل ہو لیکن اگر وصف خالص علت ہو تو حکم بننے کے قابل ہو تو اس میں قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ۱۔ اہم شافعی کے نزدیک کفار کو غیر مسلم ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور اگر غیر مسلم ہو تو درجہ کیا جائے گا۔

۲۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں سو کوڑے ہی مارے جائیں گے کیونکہ حکم کے لئے مخصوص ہونا شرط ہے اور احسان کے لئے اسام شرط ہے اور کفار خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں سو کوڑے مارے جائیں گے اور احسان ثابت ہوگا اس لئے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

پس امام شافعی نے حکم کی علت کفار میں سے ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ حکم کے لئے مخصوص ہونا شرط ہے اور احسان ثابت ہوگا اس لئے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

۳۔ امام شافعی نے حکم کی علت کفار میں سے ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ حکم کے لئے مخصوص ہونا شرط ہے اور احسان ثابت ہوگا اس لئے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

۴۔ امام شافعی نے حکم کی علت کفار میں سے ہونے کی صورت میں سو کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ حکم کے لئے مخصوص ہونا شرط ہے اور احسان ثابت ہوگا اس لئے صرف سو کوڑے مارنے کا حکم ہوگا۔

انہی میں سے ایک اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ پہلے ہی سے اپنے کو مرنے والے تصور کے استبدال کی صورت میں پیش کرے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک حسئی دوسری مشق کی رہیں ہو۔ اور یہی دوسری مشق پہلی مشق کی دلیل ہو جیسے آنے جوتن کی رہیں ہو سکتی ہے اور دھواں آگ کی ہواؤں قہیں کے کہ اس صورت میں ایک حسئی کا علت ہو تا اور دوسری حسئی کا معلوم ہوتا ہے اور قلب اس کے لئے معزز ہے لیکن امارتہ بالقلب سے رہائی کا طریقہ یہ کہ اس وقت تک بے فکر و غور ہوجاؤں اور ایک دوسرے کی نظریوں کو نہ مکرر مسئلہ میں یہ گفتگو شواہح کے حق میں مفید نہیں ہے کیونکہ ان کا بحث اور اصول کے درمیان مساوات نہیں ہے۔

اس لئے کہ جسم کی سرسختیت اور اس کی خاص شرائط ہیں اور بدن میں یہ باتیں نہیں پائی جاتی ہیں نیز ہمارے حق میں مفید ہے مثلاً ہم یوں کہیں کہ روزہ ایک عبادت ہے جو اندر مانتے سے لازم ہوجاتا ہے۔ بلکہ اس مردہ کو دینے سے جسے لازم ہو جائیگا اب اگر مخالف اس کو قلب کر کے یوں کہیں کہ روزہ شریعت کرنے سے لازم ہو سکتا ہے دوسرے اندر مانتے پر بھی لازم آتا ہے تو ہمارے حق میں معزز نہیں کیونکہ اگر دونوں کے اندر مساوات ہے اس لئے ہر ایک سے دوسرے پر استبدال دوسرے ہے۔ ایک ہندوئی کا ملاحظہ فرمائیں۔

اما المعایض ففی نوعان معاوضة فیہما ناضۃ حالۃ اما المعایض النسی فیہما ناضۃ فانقلب و هو نوعان احدہما قلب لعلۃ حکما والحقک عند وہ ملخوۃ من قلب اعلانہ و النسیۃ هذا فیما یكون التعلیل فیہ بالحقک مثل قولہم الکفار یجعلن یجعلن بکر ہو مائۃ فارجعہم الیہم کالمسکون فیہ المسکون نہا یجعلن بکر ہو مائۃ لانه یرجعہم الیہم فلما احصل انقلاب فسد حاصل و بطل القیاسی

ترجمہ ۱۔ جو عوام بدھوں اور دھرمیہ کے اس معارضہ کو مانتے ہوئے اور نالائسہ معارضہ ہر حال وہاں جو نہ فتنہ کو فتنے ہو پس وہ قلب ہے اور قلب کی دو قسمیں ہیں ان میں سے سات کو فتنہ سے اور حیرت سے بدل دینے پر اور یہ قلب نہ نالائسہ یا خود ہے اور یہ صحیح ہوتا ہے اس صورت میں جس میں ٹکڑے ٹکڑے ہوں جیسے ان کا قول کہ کفار ایسی قسم ہے کہ ان میں سے ہر کوئی سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے شیب کو جسم کی جائزہ مثل مسیحی کے ہر نے کیا مسلمان ان میں سے ہر کوئی سو کوڑے مارے جاتے ہیں اس لئے کہ ان کے شیب کو جسم کی جاتا ہے پس ہر تعلیل انقلاب تبدیل و استبدال و استبدال رکھتی ہے تو اصل نالائسہ ہو گیا اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح در تہد الامار سے خود ہے یعنی برتن کے اوپر کے حصہ کو کہے اور نیچے کو اوپر لے کر دینا اس میں اگر اوپر کے حصہ سے مراد ملت اور نیچے کے حصہ سے مراد حکم ہے اور یہ ماقبل میں بتایا

ہو چکا ہے کہ قلب کی یہ نوعیت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے جب اس کی علت کسی جسم غریزی کو قرار دیا گیا ہو۔ پس اس کی نوعیت یہ ہے۔

محقق۔ اس میں تیسرا اس کا ذیل ہے جس کا مرتبہ تبدیل ہے اور اس کا اس کا معمول یہ ہے۔
فصل کا اہل برہمن سے مراد قلیل ہے اور جب تبدیل فاسد ہو گئی تو اس میں باطن ہو گیا ہو اور جب
یہ اس میں ہو گیا تو اس کے قلب ایک کوزہ بن گیا اور کیا اللہ جس بیہوش کے یہ عود صفت ہو چکے ہیں وہ
اور یہ قول دلیل زوجت کو یہ ہوئی اس میں مشابہ دلیل بھی نہیں ہے۔

سبق نمبر ۶

قلب کی وہ مری قسم ہے کہ اس میں ہر وقت اس کا مرتبہ بدلتا رہتا ہے اور اس کے غلات
مستند ان کوئی چیز ہے جس کی علت ہو۔ اس کے بجائے اس کے غلات
پیدا ہونے کو یہ قلب امور غریزی کا قسم وان کو پیشہ کے مشابہ ہے جس کا قسم وان کے اندر جب قلب کو
یہ اور یہ ہر کا جانب کو اندر کی طرف کر دینا تو یہ اس کے قلب کی پشت تیار ان طرف بھی اور اسے مستند کی
طرف اور قلب کے بعد پشت مستند کی طرف ہو گئی اور اسے تیار ہی طرف ہو گیا۔

میں کو یہ دھماکا عبارت سے کہتے ہیں کہ اس کا یہ مستند ان کی دلیل اس کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
اور غلات سے اس کا اس سے کہتے ہیں کہ اس دلیل سے اسے مستند ان کی دلیل اس کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
ہے۔ لیکن چونکہ ایک نصف دو صفائی حکم کے مشابہ ہے یہ اس کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
و نصف میں کہ زیادتی کر دیا جائے اور اسے زیادتی و نصف ان کی دلیل اس کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
میں مشابہ کہتے ہیں کہ یہ روزہ جو کہ فرض ہے اس کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
کو روزہ غیر تعمین ثابت اور اسے مستند میں فرضیت کو تعمین نیت کی صفت قرار دیا گیا ہے لیکن ہم مساویہ
بالقلب کے طریقہ پر اس کا جواب دیتے ہیں اور فرضیت کو عدم تعمین کی دلیل قرار دیتے ہیں لہذا ہم کہتے
اور فرض اور روزہ جو کہ فرض ہے اس سے خود سے تعمین نیت کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ فرض نیتانی سے
اس کو تعمین قرار دیا ہے۔ کیونکہ رمضان کی تعداد میں بھی ایک مرتبہ تعمین نیت کی ضرورت ہے اور بارہ تعمین کی
ضرورت نہیں ہے اس طرح رمضان کے روزہ میں بھی ایک مرتبہ تعمین نیت کی ضرورت ہے اور بارہ تعمین
کی ضرورت نہیں رہی۔

نائبہ اس فرق ہے کہ رمضان روزہ نیت کے یہ اس کے غلات اور غلات کو کہتے
کو روزہ پہلے ہی سے نہیں ہے۔

خلاصہ حصہ کلان رمضان کا روزہ نہ شروع کرنا سے پہلے ہی ختم ہونا اس سے اس سے
بند کا طرف سے پھر تعمین کی ضرورت نہیں اور رمضان روزہ شروع کرنا سے پہلے ہی سے نہیں ہے اس سے



بندہ کی طرف سے ایک دفعہ متنبی کرنا ضروری ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والتانی قلب الوصف شاہدا علی العلل بعد ان کان شاہدا الہ وهو ما خود من قلب لہجہ
فانہ کان ظہرا الیث فصار وجہ الیث الا انہ لا یكون الا بوصف زائد فیہ تفسیر لاول
مثالہ قولہ فی صوم رمضان انہ صوم فرض فلا یتادی الا بتادی النیت کصوم القضاء
قلنا انہ لما کان صوما فی هذا استغنی عن تعین النیت بعد تعین کصوم القضاء لکنہ انما
یتعین بعد الشروع وهذا ینقہ قبل الشروع

ترجمہ

اور دوسری قسم وہ وصف کو کہتا ہے اس حال میں کہ وہ عقل کے خلاف صادر ہو جائے
بعد اس کے کہ عقل کے لئے شاہد عقلی اور یہ قلب قلب لہجہ سے ماخوذ ہے کہ تیسری قسم
اس کی بیحد عقل اب اس کا چہرہ تیری طرف ہو جائے گا مگر قلب کی یہ قسم ایسے وصف زائد کے ساتھ
ہوتی ہے جس میں اولیٰ کی تفسیر ہو اس کی مثال شواخی کا قول ہے رمضان کے روزہ کے سلسلہ میں کہ یہ
فرض روزہ ہے تو تعین نیت کے بغیر اور انہو کا جیسے قضاء کا روزہ تو ہم نے کہا مگر رمضان کا روزہ فرض روزہ
یہ تو یہ تعین نیت سے مستغنی ہے اس کے متنبی ہونے کے بعد جیسے قضاء کا روزہ لیکن قضاء روزہ شروع کرنے کے بعد
متنبی ہو جاتا ہے اور یہ صوم رمضان شروع کر کے سے پہلے کا متنبی ہو گیا ہے۔

تشریح

فانہ کان ظہرا الخیمبر یا توضیر مثال ہے یا پھر اس کا مرجع وصف ہے تہذیبیہ کا مرجع
وصف ہے۔ قضاء جہد ایک۔ میں جس کی طرف بیٹھ ہوگی تو وصف گویا اس سے
سرمقہ اور معروف اور مکرر اس ہے اور جس کی طہر چہرہ ہوگا اس کے حق میں مؤید ہے۔
سوال قلب کی قسم ثانی اس وقت متحقق ہوگی جبکہ حکم کا تعلق بعینہ اہم وصف کے ساتھ ہر اور جب
اس کے اور دوسرا وصف زیادہ کر دیا گیا تو وہ بعد بیلاد وصف نہیں رہے تو جو یہ معارضہ کہ معارضہ فیہ مناقضہ ہوگا۔
جو اس پر یہ زیادتی وصف اول کے لئے مفید نہیں بلکہ مفسر ہے غلام شاکل فیہ۔
فیہ تفسیر لاول: ہر اور جملہ نادر کی صفت ہے۔

سبق نمبر ۶۸

قلب کے دو طریقے ہیں جو مذکور ہوئے بعض حضرات نے اور
طریقہ یہ قلب طہر سے کام لیا ہے جس کو محققین نے فاسد
و باطل قرار کیا ہے کیونکہ یہ خالص معارضہ ہے، مناقضہ اس میں نہیں ہے اور قلب معارضہ فیہ مناقضہ
کو کہتے ہیں اس کی مثال سنئے۔
شواخی کے نزدیک عقلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی اور نہ اس کو فاسد کرنے سے

اس کا اتمام ضروری ہوتا ہے۔

نفس کے ذریعہ نقل عبادات شروع ہو کر دینے سے عدم ہوجاتی ہے اور بعد ازاں اس کا اتمام اور اس میں اضافہ ضروری اور واجب ہوتا ہے۔ شواہع نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ ہم نے نقل عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے کہ جیسے وضو میں بعد شروع اور بعد اتمام تمام ضروری نہیں ہوتا اسی طرح نفسی عبادت میں شروع سے لزوم اور اتمام سے تمام لازم ہوگا۔

اس پر بعد ازاں یہ طریقہ بعض حضرات نے کہا کہ اچھا اپنے نقل عبادت کو وضو پر قیاس کیا ہے تو کیجیے۔ مثلاً وضو میں نذر اور شروع و ولوں کا علم مساوی ہے اسی طرح نقل عبادت کے اندر بھی مساوی ہونا چاہیے تفصیل اس اجمال کے ہے کہ وضو کی نذر صحیح نہیں تو وضو نذر سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح مساوات نقل عبادت میں بھی ہونی چاہئے اور یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ نفسی عبادت نذر سے لازم ہوجاتی ہے لہذا مساوات کا تھخنا یہ ہے کہ شروع کر دینے سے بھی لازم ہوجائے۔ مگر یہ طریقہ فاسد شمار کیا گیا ہے۔

جس کی دو وجہیں ماحکک کچھ اور یہ رہا ہے اور آپ نے کچھ اور کہا وہ کتابت ہے شروع کرنا سے عدم لزوم کو اور آپ ثابت کر رہے ہیں سو یہ کو جس کا وہ منکر نہیں تو منافقہ ہوا اور جب منافقہ ہوا تو قلب بھی ہوا۔ اصل اعتبار اعمال کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اور نفس علیہ اور نفس میں مساوات چونی چاہئے۔ اور یہاں مساوات نہیں بلکہ تضاد ہے کیونکہ نفس علیہ (دماغ) کے اندر نذر اور شروع اور مساوات عدم لزوم کے اعتبار سے ہے اور نفس (فہر) میں ان دونوں کی مساوات لزوم کے اعتبار سے ہے اور ان دونوں کے درمیان کھلمبھو تضاد ہے اور اس طرح کا تضاد قیاس ہی کو باطل کر دیتا ہے۔ اس لئے قلب کا یہ طریقہ فاسد شمار کیا ہے۔ اس لئے بعد عبادت ملاحظہ فرمائیے۔

وقد تقطعت البینۃ من وجہ آخر وهو ضعف مثال۔ قولہ بعد عبادۃ لا یستوی فی فاسدھا فرحب ان ینزلہ بالشرع کا لوضوء وبقال لہر لما کان کذلک وجب ان لستوی فی غفلۃ الذکر والنسوء وهو ضعیف من وجہ الغلب لانه لما جاء حکم آخر وہبت الشافعیۃ ولان المقصود من الکلام معانہ والا ستواء لمختلف فی المعمل لثبوت من وجہ وسوء من وجہ علی وجہ التضاد وذلک مبطل للقیاس۔

ترجمہ اور بھی قلب علت ہوتی ہے ایک دوسرے سے طریقہ اور وہ ضعیف ہے اس کی مثال شروع و قبول ہے یہ نفس عبادت والیسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا کرنا



درس حسابی

۱۳۴

شرح احوط حاشی



اور معارضہ کہ تو ماضی معارضہ فی علی الاصل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماضی معارضہ سے بچے کہ آپ نے جو
 صحت کوئی ہے وہ صحت ہے ہی نہیں و مقصود صحت کی علت ہی نہیں بلکہ صحت چھوڑے جس کے بارے میں معارضہ
 ہے فرمایا کہ معارضہ فی علی الاصل باطل ہے کیونکہ سب اس کے خلاف صحت قاضیہ تہ یلگ یا متعدد اور یہ دونوں
 باطل ہیں اول کا باطل ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ قیاس میں صحت متعدد ہوتی جائے نہ کہ قاضیہ کیونکہ تعدد یہ شرط
 تعلیل میں سے ہے اور ثانی بھی باطل ہے کیونکہ سب کی علت معقل کی علت کے معانی نہیں ہے اس لئے کہ حکم
 واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں اور جب حکم واحد کی بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں تو اس صحت کا ناسخ حکم کے
 رد والی پر وہاں ہوگا اول کی مثال جیسے ہم نے سونے چاندی پر قیاس کرتے ہوئے ٹوٹے کی سیٹھ کو بے کے بدلہ
 قراض کے ساتھ ناجائز قرار دی ہے کیونکہ مقصود صحت کی علت قدر و حسن اس میں بھی موجود ہے اس کا نام شائع
 نے معارضہ کیا کہ وہ نہ کہ سونے اور چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اصل صحت تعلیل ہے
 اور وہ جو ہے یہ معقول ہے ۔

تو ہم نے کہا کہ یہ تو صحت قاضیہ ہے جس نے سونے اور چاندی کے علاوہ کہیں ایسا اثر نہیں دکھایا
 دوسری مثال دیکھو اور جو نے کی سیٹھ تعلیل کے ساتھ رد کیا ہے کیوں اور جو پر قیاس کرتے ہوئے اور صحت
 وہی قدر و حسن ہے امام شافعی نے اس پر معارضہ کیا کہ مقصود صحت کی علت اقتضات و اذکار ہے اور یہ قراض
 میں موجود نہیں ہے جس کا جواب کہہ چکے یہ معارضہ باطل ہے کیونکہ آپ کے معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ
 مقصود صحت کی علت قراض ہی نہیں ہے اور اس صحت کا غیر ناسخ حکم کی علت نہیں ہے کیونکہ حکم واحد کی بہت
 سی علتیں ہو سکتی ہیں ۔

اب مختلف ایک قاعدہ ظہر بیان فرماتے ہیں کہ جو کلامی وسیع حاصل کے اعتبار سے درست
 ہو جس کو علی سبیل الامتداد معارضہ فی علی الاصل پر قیاس کیا جائے سب تو جب اس کو مخالف کے طریقہ پر
 پیش کیجئے تاکہ قسم کو قراضی کر کے کی مخالفت نہ رہے کہ یہ طریقہ قاضیہ ہے اور حکام و دوزخ کے
 کیا ہے مقبول ہو جائے ۔

جیسے اگر یا میں مہربان کو فروخت کر دے تو بیع مہربان کی اجازت پر توقف ہے کی اگر مہربان عازت
 دیدہ سے بیع نافذ ہوگی ورنہ نہیں ۔ اور اگر یا میں غلام مہربان کو آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک حقیق
 جائز ہے اور اگر مہربان فی رد کے نزدیک آزاد نہ ہوگا ۔ بے تو ٹھیک ورنہ حقیق نافذ ہوگا اگر مہربان اجازت
 دیدہ سے سب جن مطلق نافذ نہ ہوگا تو امام شافعی نے اسے غلط کرنا ہے کہ قیاس کیا ہے اور بیع کو صحت اور حقیق
 کو قراض قرار دیا ہے ۔ دونوں کے درمیان صحت مشترکہ الخطاب حقیق جبریت نہایت اصحاب میں سے
 جو مخالفت کے قائل ہیں جنہوں نے معارضہ کے طریقہ پر سب کا جواب دیا کہ بیع حقیق کے اشل نہیں ہے
 کیونکہ بیع میں اقبال فسخ و رد مہربان کی وجہ سے توقف ہونے کی ملکیت نہ مگر حقیق کے اندر اولاً

توقف نہیں اور تائبانہ اعتقاد احتمال فیض نہیں ہے تو یہ وفاق میں کھلا ہوا فرق ہے تو عدم جواز یہی ہے۔
 علت نہیں جو آپ نے بیان فرمائی بلکہ اس کی علت امکانی فیض ہے حالانکہ یہ علت فرعی یعنی اطلاق میں نہیں
 ہے لہذا قیاس درست نہیں ہے۔ تو یہ فرق اگرچہ درست ہے مگر معارضہ کی صورت میں ہے اس لئے
 آپ اس کو ممانعت کا حکم دینا چاہیں اور یہی کہیں کہ حجتاً قیاس اس لئے نہیں جوتا کہ اصل کا حکم مستقیم ہو
 بلکہ حکم اصل کے تعدیہ کے لئے ہوتا ہے اور یہی اصل تعدیہ نہیں بلکہ تعدیہ ہے کیونکہ اصل زوج کا حکم ایسا توقف
 ہے جو ابتداء میں احتمال راو اور بعد اثبات احتمال فیض رکھتا ہے حالانکہ آپ نے فرما (اطلاق) میں باطل
 اطلاق بھی کر دیا کیونکہ یہ فرعی فیض و رد کا احتمال نہیں رکھتی تو پھر فرق میں درست نہیں کیونکہ جب یہاں فرعی
 میں اصل کا حکم ہی نہیں ہے تو پھر یہ جدید حکم ہو گا جو اصل سے متعدی ہو کر نہیں آیا اور اس کا نام تعدیہ نہیں
 انصاف ہے۔ اس کے بعد عبارت کے حوالہ فرمائیں۔

وإن عارضة الخالصة فتوعان أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح والتأني في علة الأصل وذلك
بأجل عدم كبر ونفاذ لوافاد تعدد يشك في كمال التضمن له بوضع النزاع إلا من حيث
أنه يتعدى طمخت العلة فيه وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كذا صحيح في الأصل
يذكر على سبيل المفارقة فذكر على سبيل الدافعة كقولهم في احتياق الزاحم أنه
تصرف يذ في حق السرتهن بالانطالق فكان مروداً كما فصح فقالوا ليس هذا كما أصبح كانه
يحمل الصفة بخلاف العتق والوجه فيه أن نقول القياس لتعددية حكم الأصل دون
تبيين حكم الأصل وقف ما يحمل الرد والنسخ وانت في الفرع تبطل أصلاً ما لا يحتمل

ترجمہ

اور بہر حال معارفہ خاصہ میں اس کا دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک معارفہ فی علم لغز ہے اور دوسرے معارفہ فی علم اصول ہے اور یہ باطل سے تعبیل کا حکم و تعبیل کے خاصہ جوئے کی وجہ سے اگر تعبیل کا حکم فائدہ دے اس لئے کہ یہ دعارضہ نزاع (علم قرآن) کے ساتھ اس کا کوئی اتصال نہیں ہے لہذا اس حیثیت سے کہ حکم دوم جو جائے اور نکت کا نہ ہونا عدم حکم کو واجب نہیں کرتا اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل صحیح ہو جس کو معارفہ کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے آپ اس کو مخالفت کے طریقہ پر کاٹنے سے اتفاق دیا میں نے سلسلہ میں کہ یہ ایسا اعتراف ہے جو حق مرہب سے ابطال و اتفاق شریعہ کے مراد و موافق ہیں ان حضرات نے جو معارفہ کو جانکر قرار دینے والے مثل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ فصیح کا احتمال رکھتی ہے بخلاف حق کے اور طریقہ اس

کہا جائے گا تو نہ لہر نہ درازے تو کی زبرد نہیں رہ سکتا اور بالکل کے لہر نہ رہنا مشکل ہے اسی طرح اگر
 ذرا بخت شدہ حضرت عائشہؓ میں صفوں کے مقدار ایسے دو شخص ہونے میں اختلاف ہے تو یہ دونوں
 کے نزدیک ہوں گے اور بیابانی شرح الہدایہ ایچہ وہ ہر جہت سے قریب حاصل ہوتے ہیں وہ درجہ ہیں
 اور قوت، اثر میں اکثر مقامات پر اس کے قیاس پر ترجیح دیکھائی ہے وہ صرف قوت تاثیر کی وجہ
 سے پہچانی ہے اور مزاحمت

۱۔ ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم اور دوسرے قیاس کا اس غرض اور انہیں
 سے تو لازم و غیر لازم پر ترجیح دیکھائی جس کا نام ہے قوت شہادت وصف جیسے امام شافعیؒ کے لئے قوت مسیح
 اس کی مدت و قوت تکالی ہے اور مسیح ہی علت تکالی ہے کہ یہ خود تحقیق کو چاہتا ہے تو تیار کی
 علت اور ہے اور امام شافعیؒ کی علت لازم ہیں کہ یہ کہ ایک اوصاف غرضوں کے علاوہ اور کو قیاس کی بغیر
 نہیں جس کی جاسکتی اور مسیح ہر جگہ تحقیق کا باعث ہے مسیح غرض ہے نتیجہ میں مسیح علی الہیاء میں
 سب جگہ تحقیق ملے گا۔

علاوہ بوقت استیسا مسیح مقدم کے کو ملے اور ان قدر معقول سے اور مسائل میں جو نہیں نظیر غیر معقول ہے
 اس کی اور مسائل میں نہیں بہت معلوم رہتا ہے اس کی علت قریبیت ہے اور بہت ہی علت نہیں سے
 ہے اور علت قریبی اور الزام سے حوالی و دلالت صحیحہ اور یہ قیاس میں روایت کے صورت میں بھی
 ہی ممکن ہے۔

۲۔ قوت اصولی سے ترجیح بھی کسی کے سوا اور زیادہ ہوں اس کو ترجیح دیکھا ہے اس میں کسی کے سوا
 زیادہ ہوں بلکہ یہ کہ فی الواقع اس کی مثال میں بھی مسیح اس کی پیش کیا جاسکتا ہے اصل میں مسیح
 مقیاس سے ہے بلکہ اس میں جگہ قیاس معلوم ہوتا ہے اس وجہ سے بعض حضرات کے شواہد و اہانت میں
 سے قیاس اور اصول کا انکار کیا ہے مگر ہم نے کہا کہ ترجیح کی وجہ سے قیاس اور حقیقت آپس میں معزوت مابین
 مابین ہوتے ہیں۔

۳۔ کوئی اور اس کی وجہ کی نظر فقط وصف ہے اور مثال میں فقہ علم کے روایات میں مقیاس طریقیہ اور
 ہوں گا۔ بلکہ قوت تاثیر لہذا اب کوئی اعتراض وارد ہوگا۔

۴۔ علت بھی ایسی ہوتی ہے کہ وہ علت ہو تو علم ہے اور جس اس کا نام ہوتا ہے اور بھی اس میں
 کہ وصف خود کہ علم ختمی اس کا نام نکلا ہے اور دونوں کا مجموعہ اطوار و انطاس یا طر و نفس کہلاتا ہے
 یہاں اطوار و انطاس ہے وہ حالت ہے کہ توئی ہے لہذا اس کو اس علت پر ترجیح دیکھا جیسے لفظ طر ہے
 کہ کہ طر و نفس میں نکلتی اور رشتہ کا مضبوطی ہوتا ہے جو اس بات کو واضح کرتا ہے کہ اس میں علت نہیں
 کی صحت ہے لہذا اس سے ترجیح کا جو اثر ہے لیکن اگر دیکھا جائے کہ اس نظر سے کہ جس کو آپ راجع

فرار سے رہے ہیں عدم کی وجہ سے نہ۔ ہے میں اور عدم تو لاشعری ہے جس پر ترجیح کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی اس وجہ سے یہ طریقہ ترجیح ضعیف ہے۔ جیسے ہماری علت مسیح ہے جہاں مسیح ہو گا وہیں تحفیف ہوگی اور جہاں مسیح نہ ہو گا وہاں تحفیف بھی ہوگی اس میں طرد و مکس ہے

اور امام شافعیؒ کی علت رکعت ہے اس میں طرد تو ہے مگر عکس نہیں ہے کیونکہ بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ وہ رکعت نہیں اس کے باوجود بھلا اس میں تخلیک مسنون ہے جیسے مضیفہ اور استساق۔ جب ترجیح کی دونوں قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے ترجیح دنیا وصف عارضی کے مقابلہ میں افضل ارجح ہوگا۔ اصل بنیاد پر امام شافعیؒ اور ہمارے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہو گیا لیکن اگر رمضان کے روزہ میں شروع ہی سے نیت نہیں کی گئی تو روزہ ہو گا یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور مضیفہ کے نزدیک اگر نصف المبارک سے پہلے نیت کر لیا تو روزہ صحیح ہو جائیگا۔

تو امام شافعیؒ نے دلیل دیتے ہوئے کہا کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت منغرات تلاؤ سے اساک ہے تو کھلی اساک روزہ اور عبادت نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ نیت نہ ہو تو جب دن کے معتد بہ حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو اب عبادت کے اندر احتیاط کے پہلو کا تقاضا ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو۔ مضیفہ نے کہا کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت کا اقتراں موجود ہے تو یہ کالی ہے اور روزہ صحیح ہے۔

نوبہائی وجود ترجیح میں متعارض ہے مگر اساک کا نیت کی وجہ سے عبادت ہو جانا یہ اساک کا وصف ذاتی ہے اور اسبندی کی کثرت یہ کن کا وصف ذاتی بلکہ اس کا مقوم ہے اس وجہ سے ہم نے وصف عارضی و مجوزہ کو وصف ذاتی کو ترجیح دی اور ہم نے کہا کہ روزہ درست ہے۔ اس کی دوسری مثال مضروب جزی ہے جس کو غاصب نے ذبح کر دیا اور کھجور بیا بیڑا غاصب پر بکری کی قیمت دینا واجب ہو گا نہ کہ بکری کی قیمت کیونکہ یہاں بکری شخصی موجود کا گویا وصف عارضی ہے جو من و جمہود ہے جو اعتبار مضروبہ کو قوت ہے اور اصل غاصب و وصف ذاتی ہے جو اس کے ساتھ اس طرح قائم ہے جو کسی معتبر کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔

لہذا اہم بنے وصف ذاتی کا اعتبار کرتے ہوئے روزہ نیت کا فیصلہ کیا اور امام شافعیؒ نے وصف عارضی کا اعتبار کرتے ہوئے بکری اور روزہ نماز کا فیصلہ کیا ہے۔ اس کے بعد عبادت ملاحظہ فرمائیں

فصل فی التَّرجیح

فَإِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ لَكَ السَّبِيلُ فِيهِ التَّوَجُّعُ وَهُوَ عِبَادَةٌ عَنْ فَضْلِ أَحَدِ الْمُتَلِينَ عَلَى الْآخَرِ وَصَفَاتُهَا قَانُونُ الْقِيَاسِ لَا يَتَوَخَّجُ بَقِيَاسٍ آخَرَ وَكَذَلِكَ الْكُتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِنَّمَا

ضعیف ہے اس لئے کہ ہم م کے ساتھ فکر متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم بپ کسی وصف کے ساتھ متعلق ہوگا کچھ حکم بپ وہم جو ہائے دم وصف کے وقت تو ہوگا یہ غفلت وصف کی صحت کو واضح کرنا والا اور جب ترجیح کی دو قسمیں متقاضی ہو جائیں تو وصف ذاتی کی وجہ سے رجحان زیادہ مقدور ہوگا اس چھان سے دو وصف عارضی کی وجہ سے ہوا میں سے کہ علما تو ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے اور تابع اصل کے لئے بطلان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اذعان کے روزہ کے ہر روزہ میں ہر مرتبہ کہا کہ وہ اس نسبت سے ادا ہوا چنانچہ جو ضعف عبارت سے پہلے ہوا اس لئے کہ روزہ رکھنا احکم جس کا جو ازہریت کے ساتھ وابستہ ہے پس جب دن کے بعض میں قیامت پائی گئی تاکہ بعض میں تو وہ دن بعض (مذکورہ اصطلاحی ہو گئے جو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی) اسی لئے کہ یہ (ترجمہ بقرۃ اللہ عزوجل) باب وجود ذات اسے ہے اور ہر لئے فساد کو ترجیح نہیں دی باب عبارت میں احتیاط کی وجہ سے دیکھو یہیں دی (۶) اس لئے کہ یہ (ترجمہ) افعال و ایسے معنی کے سبب سے ہے جو کہ وصف عارضی کے درجہ پر سے ۔

تشریح **ع**ل المسبب فیہ: نیز لا مرجع معا، نہ ت اور بناوہل مذکور ہونے کی وجہ سے فا کر
عیر استعمال کی گئی۔ مے کو تے ثبات وصف کی تفسیر ہم الزم اور فیہ لازم سے مع
اشترک بیان کر چکے ہیں مے ساتھ، لا کہاں دون التکویر، غارت انکاں سے نکرنہ میں سے ہلہ انکاں ہے
جس کو تعذر بل زدن کے نام کو مسمیہ کیا جاتا ہے وہی انکاں ہے مے کی کلہ کا بعض الزام ایک اشکال
مقدور جواب ہے۔ جب ڈیجٹ سے ہستیا گیا جائے تو یہ کھوسے ہے علائکہ تخلیق مسنون ہے ؟
جواب :- بابت اشکال عبارت کا ازار مفقود ہے اور ہمارا موضوع سخن ایسی عبارت سے
واست رہے جہاں نظیر غیر معقول ہے لہذا اشکال نہیں ۔

عشق و انسیخہ لاکھ لاکھ آدمیوں میں یہاں مصطفیٰ پر ایک عزا اٹھانے کی جگہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ عزا اتنی نور و صف و عارفیہ و روحانی ہو کہ اس کی دین کو سنے اس کے یوں میں کرنا چاہئے کہ وہ صف و عارفیہ و روحانی ہو جس سے ہر آدمی کو اس صف و عارفیہ و روحانی ہونا اور جو ہر آدمی کو اس صف و عارفیہ و روحانی ہونا ہے۔

[illegible]

عزت روزہ کو شرعی اعتبار سے ہی جو ملے گا وہ ہے اس کو رکمن و حد کہا جاتا ہے عزیمت سے ماہیت ہے۔



میں ان باب الوجود میں وجود سے ذات مراد ہے مثلاً بالظاہر میں اور نزدیک ہے ۔

سبق نمبر ۱۷

باب القیاس سے پہلے اولاً شرعی ثلاثہ کا ذکر کر دیا ہے اور شرعاً نکاحیہ بات بھی بتائی ہو چکی تھی کہ اصول فقہ کا موضوع اولاً اربعہ الاحکام ہے ۔ لہذا اولاً ہی سے قرأت کے بعد مصنف احکام پر کام کریں گے ۔ قرآن کے جس کی کو دلائل ثلاثہ مذکورہ سے دو قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں مثلاً احکام مشروعہ و متعلقات احکام مشروعہ یعنی احکام مشروعہ کی جن و اسباب و شرائط مصنف کے اسلوب کلام سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ قیاس فقط منکر ہے نہ مثبت حکم ۔

اب یہ سوال ایک اعتراضی وارد ہو گا کہ باب القیاس سے احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کا کیا جوڑ ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کو باب القیاس میں داخل کر دیا گیا ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں کے پیمانے کے بعد ہی قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کی طرف حکم معلوم کو اس کی مشروط معلوم اور سبب معلوم کے ساتھ قرآن کی جانب مقصدی کرتا ہے اور ان تمام اشتباہ کا استفسار بھی ہو سکتا ہے کہ احکام مشروعہ اور متعلقات احکام مشروعہ کی معرفت حاصل ہو جائے اسی لئے باب القیاس کے ساتھ ان دونوں کو جوڑ دیا گیا ہے تاکہ قرآنی تعلیل مبرہہ و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت مذکورہ قیاس تک رسائی کا ذریعہ وسیلہ بنے لہذا اب یہ اشکال ختم ہو گیا ۔ پھر ہر کام مشروعہ کی چارہ قسمیں ہیں ۔

۱۔ خالص اللہ کا حق جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کے خاص بندہ کا حق جیسے مال بخر فیصلہ کرنا و دونوں سے مرکب مگر حق اللہ اس میں غالب ہو جیسے حد قذف مکہ دونوں سے مرکب مگر حق اللہ غالب ہو جیسے قصاص ۔ پھر حقوق اللہ کی آٹھ نوعیں ہیں ۔

۱۔ عبادت خالصہ جیسے ایمان باللہ نماز زکوٰۃ و غیرہ کے عقوبات کاملہ جیسے حدود و غیرہ و عقوبات ذمہ و جن کو تازیہ بولتے ہیں جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا اور حد میائہ کی درکن اسراجی سنگ و حد حقوق جو عبادت و عقوبت کے درمیان مشترک ہوں جیسے کفارات مثلاً ایسی عبادت جس میں نیت کے معنی ہوں جیسے حدۃ الفطر جس میں کما ان الہیت بھی شرط نہیں ہے ۔ مثلاً ایسی نیت جس میں قربت کے معنی ہوں جیسے عشر اور اسی وجہ قربت کی وجہ سے کار پر ابتدا عشر واجب ہوگا البتہ امام محمد کے نزدیک کار پر بقیہ عشر جائز ہے تا مطلق فی البدایہ کے ایسی تقویت جس میں نیت کے معنی ہوں جیسے خراج اسی وجہ سے مسلمان پر ابتدا و غیرہ واجب ہوگا البتہ اس کی بقا جائز ہے مثلاً خراج اللہ میں سے آنکھوں میں وہ ہے جو بذات خود قائم ہے لہذا اس کی ادائیگی بندہ کی جانب سے بطریق عبادت ہوگی



ابتر اس کو برکل صرف کرنے کی وجہ سے بندہ باجور ہوگا تو اس صورت میں بندہ کی طرف سے اور نہیں ہے
اگر اس کو اور اس العبد پر محول کر لیا جاتا تو مؤذین پر اس حق کا صرف کرنا جائز ہوگا جیسے صرف زکوٰۃ عسلی
الناک جائز نہیں ہے اور اسی وجہ سے (عدم ادائیگوں سے) یہ اور سامع الناس میں سے کھل شمار ہوگا اس
سے بنو باغ پر اس کا صرف کرنا جائز ہوگا اس کی مثال مال قیمت ہے اس کے بعد بارت ملاحظہ ہو

فصل شریعتہ ما یثبت بالحق النبی مرۃ کرہا بقیاس علی باب القیاس بتبیین الاحکام

شریعتہ وما یتعلق بہ الاحکام الشریعۃ واسما یفصح التعلیل للقیاس بعد معرفۃ هذا
الحکمۃ فالحقنا ہذا الباب لکن وسعۃ الیہ بعد احکام طریق التعلیل اما الاحکام
والاوع اربعۃ حقوق اللہ تعالیٰ خالصۃ وحقوق العباد خالصۃ وما اجتمع فیہ حقان
وحق اللہ تعالیٰ فیہ غالب کحد القذف وما اجتماع فیہ وحق العبد فیہ غالب کالتصاص
وحقوق اللہ تعالیٰ شافیۃ انواع عبادات خالصۃ کالایمان والصلوۃ والزکوۃ وبعوہا
وعقوبات کالحودود وعقوبات قاصۃ ونسیہا اجزیۃ ودلایۃ مثل حرمان المراء
اقبل وحقوق دائرۃ بین الامرین وحی الکفارات وعبادات فیہا معنی المؤمنۃ حتی لا یشتوب
لہا کمال الاہلیۃ فی صدقۃ الفطر ومؤنۃ فیہا معنی انقریۃ وهو انشر ولہذا لا یستدئی
علی الکافر وجاز ابقاء علیہ عند محمد و مؤنۃ فیہا معنی العقربۃ وهو انخر اج ولذا لا
لا یستدئی علی المسلم وجاز ابقاء علیہ وحق قائم بنفسہ وهو خمس الفنا ثمر والمعادی
وان حق وجب للہ تعالیٰ ثابت بنفسہ بناء علی ان الجہاد حقہ نصار المصاب بہ لہ
کلمۃ لکنہ او حب اربعۃ احسانہ للفاخلین متۃ منہ فلم یکن حقاً لزمنا اداؤہ طاعۃ لہ
بل ہو حق استبقاہ لنفسہ فتولی السلطان اخذہ وخصت ولہذا جوزنا صرفہ الی من
ستحق اربعۃ الاخصاس من الفاخلین بخلاف الزکوۃ وانصدقات وحق لبسہا ہاجم
لانہ علی هذا لتحقق لہ یصر من ادماخہ من واما حقوق العباد فانہا لکن من ان تحصى

ترجمہ یہ نسل ہے پھر وہ تمام چیزیں جو ان حج سے ثابت موق میں جن کا ذکر باب القیاس
سے ہے جو چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں حکام شریعہ اور تعلقات احکام شریعہ اور
قیاس کے لئے تعلیل صحیح موق ہے ان تمام کی معرفت کے بعد تو ہم ان کو اس باب کے ساتھ لائن کر دیں
تاکہ یہ قیاس تک رسائی کا وسیلہ ہو جائے طریق تعلیل کے مفہوم جو سنے کے بعد ہر حال احکام پس
وہ پھر قسم پر میں غافل اس قدر تعالیٰ کے حقوق اور غافل بندوں کے حقوق اور وہ جس میں دونوں

۳. قلع ہوا، اس میں اندر کی غالب پڑھتے ہوئے، اور وہ جس میں دو پورے جمع ہوں

اور اس میں سب کا حق غالب ہو جیسے تعاضل اور اقدار تعاضل کے حقوق کی آٹھ انواع ہیں خاصہ عباد

جیسے ایمان اور نماز اور زکوٰۃ اور ان کے مثل اور کمال عقوبات جیسے عذر و اور عقوبات قاصدہ اور ہر

ان کا نام الزمرہ رکھے جس سے قس کی وجہ سے برائے قوم ہونا اور ایسے حقوقی جودوں کو مروجہ کے

درمیانِ دائرِ حول اور وہ کائنات میں، اور ایسی عبادت میں جس میں شوق کے معنی ہوں وہاں تنگ کر، اس

[illegible]

۱۱۔ عشرت بر اسکا دوسرے عشرت اسدا نر کا فرزند ہو گا اور محنت کے فروغ کا کارہ بر اس کا ہونا جائز ہے۔

اور بسکھرتے آگے راجہ سے ستر ابداد کا پرہیز ہو گا اور مسندت کرلیف کا لڑکھڑاں نا بھلا، جا رہے

اور ایسی موت جس میں مخلوق نے سستی پس انداز کرنا ہے اکیلا وہ ہے جسے وہاں ابدار علم پر واجب ہوگا۔

پورے مسلمان پر اس کی بغاوت جاری رہے اور یہ اھوال ایسا ہی ہے جو بالذات قائم ہے اور وہ معاون اور غلام

۱۴۔ جس سے لایہ الباقی ہے تو آخر کے لئے بالذات واجب ہے اسلئے جاوید کہ جہاد الہی کا حق ہے اور

اس کے ذریعہ حاصل کی گئی تھی کہ اس کا کل اسی ہوگا لیکن اگر لکھنا ہے تو یہ بھی ممکن و احسن ہے۔

حائضین کو دہر یا تو یہ نص ایسا حق نہیں ہے کہ کبھی نہ ہو سیکے، ہم پر لازم ہوئی ہو بلکہ ایسا حق ہے جس کو اللہ

تعالیٰ نے اپنے لیے باقی رکھا ہے (موجود کا نائب ہے) اس کے نیچے اور بنوار کا متولی

ہوگا اور اسکی وجہ سے ہم نے باختر قرار دیا جس کے صرف کمرے کو الٹا لٹکائی پر جو تھا اس میں سے ہر

کے مستحق ۷۰ فیصد، بقیہ ۳۰ فیصد زکوٰۃ اور صدقات کے اور محسوس حلال ہے جو باقی ۳۰ فیصد اس لئے کہ جس

اس گفتگو کے مطابق: اس ساج سے نہیں ہوا اور ہر حال حقوق العباد کو وہ بے شمار ہیں۔

تشریح | من جملہ مبتدأ اور مستیان خبر ہے کہ ما یتعلق بہ الامام سے مراد امام دہلوی ہیں جنہی

سبب و شرط کی وجہ سے علم کائنات احکام علم کی جمع ہے اور حکم کے لئے مقید ضرور کی

تشریح

کافل ہم مری ایشیہ عالم کمال : ملحقہ انہما اہمیت سے مراد عقل و بطور ہے کیونکہ کمال اہمیت ہمارے

مکھڑ میں شریط ہے اور اس کا سبب وجوب اس سے سبب وجوب کرا اس ہونا اس بات پر دال ہے

کہ احسن میں کوئی نہ ہو، میں شفا نصیب ہے۔

یہ بیان اس گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی یہ حدیث واجب ہے مگر قول بخاری و ابن ماجہ ہے

نہ جیسے کون پر و غرہ: نہ واجب میں ہیں ایسے ہی صدقہ فطر بھی واجب نہیں ہے یہ غرض

بدواں کے لیے سب پر مثلاً صوابی دینے کا بدلہ تلف یا مفسدوب اور قلب مبیع اور ثمن اور ملک طلاق

اور طلب نکاح جو فقرہ : اور شرعی مذکورہ نکتوں پر خبر نہایت جو سہ والی دوسری جہت

۱۲۷

معلقاتی اسلام سرور محمد علی اور وہ پارلیمنٹ سے سب سے پہلے

مستوفی کے عظامت ۔

سبب کی تین قسمیں ہیں۔ سبب حقیقی، سبب کاہنی، سبب علت۔ پھر یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ وقت اور شر اور بیت اثر کو سبب صلوٰۃ و صوم و حج قرار دینا بطور سبب کاہنی کے ہے نہ کہ سبب حقیقی کے طریقہ پر اس کے بعد سبب حقیقی کی تعریف ملاحظہ ہو ۔

سبب حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو مگر وجوب اور وجود اس کی جانب منسوب نہ ہو اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرقت علت کے معانی کا تصور ہو لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایسی ایک علت ہونی چاہئے کہ جو سبب کی جانب منسوب نہ ہو اس کی مثال کسی شخص کا دوسرے کے ہاتھ پر دالت درمنا کی گناہے جس سے دلوں چوری کرے یا قتل کرے تو یہاں فعل دال سبب حقیقی ہے جس سے سرقت و قتل کا تحقق ضروری نہیں ہے البتہ یہ سبب موصوفی فی الجملہ ضروری ہے علت کا شائبہ بھی اس کے اندر نہیں ہے اور سبب و حکم کے درمیان ایک علت ہے جو سبب کی طرف منسوب نہیں ہے کیونکہ علت عامل مختار کا فعل ہے اور یہ علت دال کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ دالت سبب حقیقی ہوا جس کا حکم یہ ہے کہ دال پر ضمان نہیں ہے البتہ محرم دال پر جزاء واجب ہے کیونکہ امرم سے انحراف ہے ۔

اور اگر سبب اور حکم کے درمیان کی علت سبب کی جانب منسوب ہو تو ایسے سبب کو سبب فیہ معنی علت یعنی علت علت کہتے ہیں جیسے جعفر کو ہٹا کر ملے جانے سے کوئی آدمی تکفیر ہو جائے تو خود و سوت سبب ہے اور جانور کا زندہ نہا علت ہے اور اس کا ہٹا کر ہوتا حکم ہے تو یہاں حکم دلتکت اور سبب (تو خود و سوت) نے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا زندہ نہا اور یہ علت سبب دلتکتی و قائمہ کی طرف منسوب ہے تو یہ ایسا سبب ہے جس کو علت علت کہتے ہیں جس کا حکم یہ ہے کہ علت پر تو کوئی ضمان عدم اہلیت کی وجہ سے نہیں ہے البتہ سبب مذکور تو اس میں ضمان کے باب میں تفصیل ہے ۔ کیونکہ یہاں دو صورتیں پیدا ہو سکتی ہیں۔ یا ضمان مباشرت تو دال کا ضمان علت علت ہونے کی وجہ سے سبب پر واجب ہے مگر مباشرت کا کوئی ضمان اس پر واجب نہیں ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ دیت وغیرہ تو ساقی و قائمہ پر واجب ہے لیکن اگر سبب مقتول کا بیٹا ہو تو چونکہ یہ علت نہیں ہے اس لئے اس کو میراث سے محروم نہیں رکھا جائیگا بلکہ اس کو باب کے ترک کا وارث بنایا جائیگا ۔ پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تفصیل یہ ہے کہ جب سبب کی تعریف وہ ہے جو اپنے ہی ہے تو سبب کی یہ تعریف میں باقرا (جو کفارہ کا سبب ہے) اور تعلیق طلاق و عتاق پر جو بحث کا سبب قرار دیا گیا ہے عداوت نہیں آتی کیونکہ میں سبب لزوم کن وہ نہیں اس لئے کہ مقصد میں کفارہ نہیں ہے بلکہ یہ ہے اور ایسے ہی مقصد تعلیق نزدیکی جزاء نہیں بلکہ تنبیہ ہے تو یہ سبب منفی انی الکلم کہاں ہوا تو پھر یہ سبب کیسے ہے ؟ ۔

تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس کو کارنا سبب کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ اگر یہ نفس الیٰ الحق نہیں میں مگر ہمارا دانا
با اعتبار مایوں الیٰ الحق کے نفس الیٰ الحق ہو جاتا ہے میں اور اعتبار مایوں الیٰ حق مگر یہ سبب نفسی نہیں
بلکہ مادی سبب ہے فلا اشکال فیہ ۔ اس کے بعد مارت ملاحظہ ہو ۔

واما القسم الثالثی فاربعة السبب والعلة والشروط والعلامة اما السبب العنقی فیہ
یکون طریقاً الیٰ الحکم من غیر ان یشاف الیہ وجوداً ولا وجوداً ولا یفعل فیہ
مما فی العقل لکن یفعل فیہ وبین الحکم علة لا تضاف الی السبب وذلک مثل
دلالة السارق علی مال السائل بسرقة فان اضيفت الی السبب صار سبب حکم العلة
و ذلک مثل قولنا قد ایتہ وسرقہا ہو سبب لما یتف بہا لکن فیہ معنی العلة
واما البین بالذات، نعانی فمعنی سبب التفارۃ معیاراً وکن ذلک تعلیق لطلقاء والستاق
بالشرط لان دلی درجات التشیبات ینکون طریقاً والبین لتعقد للبرود مثلاً
لا ینکون طریقاً للتفارۃ ولا لبعزاً لکن یمکن ان یقول الیہ فمعنی سبب معیاراً وھذا

عندنا

ترجمہ

اور ہر حال میں اس میں دو چیزیں ہیں سبب اور علت اور شرط اور علامت ہر حال میں سبب
حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک رسائی کا ذریعہ ہو جو اس کے گرامس کی جانب موجب اور
وجہ و متغای ہو اور سبب کے اندر عقل کے منافی غیر متفقہ ہو یا ممکن سبب اور علم کے درمیان ایک ایسے
علت ہر جو سبب کی طرف متغای ہو اور سبب حقیقی جیسے جو کہ دہائی کر دیا کسی انسان کے مال پر تاکہ
وہ اس کو چرات پس ارمات کی اغالت سبب کی طرف ہو تو سبب کے لئے علت کا علم ہو گا اور یہ جیسے
جو کہ کھینچا اور ہانکا یہ سبب اس کا کہ کہ جس کے ذریعہ تلف ہو جائے لیکن یہ سبب سبب ہے میں میں
علت کے معنی میں ۔

ہر حال اللہ کی قسم کہنا ہے اس کا نام رکھا گیا وجہ کفارہ کا سبب مہارہ اور ایسے ہی وجہ ز
نام رکھا گیا، طلاق اور طلاق کو شرط پر متعلق کر کے اس لئے کہ سبب کے درجات میں سے اولیٰ درجہ
ہے کہ وہ متصل ہو ۔

درمیں پوری کر کے کہنے لگائی جاتی ہے اور چونکہ نامہ کر کے کفارہ تک متصل ہے وہیں
بالشر میں اور ہر حال تک (حقیقی میں) لیکن یہ ممکن و تعلیق میں سے ہر ایک (اشمول و کفارہ کو حکم کی
طرف نوٹ آیت) تو اس میں ہر ایک کا نام بطور مہار کے سبب رکھا گیا ہے اور یہ سبب
نزدیک ہے ۔

تشریح

یہ متعلق شئی و غل شئی ہے یا نہیں اگر ہے تو وہ رک ہے اور اگر نہیں تو دیکھا جائے کہ وہ شئی میں کون شے یا نہیں اگر کوئی ہو تو وہ علت ہے اور اگر وہ صرف موصول فی الجملہ ہو تو وہ سبب ہے اور اگر موصول نہ لیں اس پر شئی موقوف ہو تو وہ شرط ہے ورنہ علامت ہے ۔

یہ طریقہ انی حکم سے علامت سے امتراز ہے اور سبب مجازی سے امتراز ہے اور وجوب سے علامت اور وجوب سے شرط سے امتراز ہے ۔

یہ اگر کسی نے کسی شخص کی بادشاہ سے شکوہ کی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس پر ماضی ناواں لازم کر دیا تو ماضی بقول کے مطابق بقول شاعرین اس شاک پر لٹکان واجب ہوگا ۔

سبق نمبر ۳

یہاں اہل علم سے پیشتر کچھ اصول و قواعد اور تشریح ضروری ہے ۔ اصول نمبر ۱ ۔ ماضی میں زمانہ اور زمانہ شافی ہو کہ ان دونوں میں سے ایک کے وقوع یا عدم وقوع کا بیان ہو اور اہل علم سے یہ مانع نہیں ہے اسی بات کو الفاظ و جملے سمجھنا چاہئے کہ ہمیں یا ضرور تعلق بالوقت ہمارے نزدیک سبب کی قسم حالت میں داخل ہے یعنی سبب مجازی ہے اور نہ مستطافی کے نزدیک سبب تعلق کی قسم حالت یعنی سبب غیر معنی علت (یعنی ملا علت) کی قسم حالت میں داخل ہے ۔ پھر علامت اور اہل علم کے درمیان یہاں ملکہ تو اتفاق ہے کہ ہمیں اور تعلق سبب مجازی ہے نہ کہ ملا علت ۔ البتہ پھر اس میں اختلاف ہو گیا کہ سبب مجازی کس نوعیت کا ہے اور اہل علم نے اس کو سبب مجاز سے اور ہم نے کہا کہ یہ سبب مجازی ہے جس میں حقیقت کی میرٹس و سائبر ہے اس اختلاف کی انصاف کی بنیاد پر اختلاف حکام کا فرقہ بھی لایا ہو گیا ۔

مسئلہ امام شافعی کے نزدیک جملہ اشیاء ادائیگی کفارہ جائز ہے اس کے سبب کے بعد حکم کی ادائیگی درست ہے اور ہمیں ان اصولوں سے سبب قرار دیا ہے اور تا بہ ضرورت اس کو سبب کہا جائے اس لئے کہ کفارہ اور کفارہ سے تو جو تک قبل الحکمت اور قبل انعقاد سبب ہے اس سے کفارہ اور سبب کا

ہمارے اور اہل علم کے اختلاف کا نہ سمجھنے کے لئے کچھ اصول سمجھنا چاہئے ۔ اصول نمبر ۲ ۔ اگر کوئی شئی کسی شئی کے لئے موضوع ہوا اور پھر کسی موضوع کے فوائد سے کوئی شخص ثالث لازم آتی ہو تو اس شخص ثالث کو سنتے ان وجوہ کا درجہ فوائد شئی ثانی سے پہلے ہی دیدہ رہے گا تاویل اس آجماں کی یہ ہے کہ وہ شئی ثالث فوائد شئی ثانی سے لازم آتی ہے اس وقت ہوا اس کا حکم درجہ ہوگا وہ جو کم فوائد شئی ثانی

شرح الح وحب الی ۲۰۶ درس حسائی

تے جس سے شے والہ ہے۔ تو نوات ثانی سے پہلے ہی مرید مشہد وجود و
 کار و بر پیدا جائے گا مثال اس کی یہ ہے کہ غالب ہر مضموب کی بخار کے وقت میں مضموب کا رد و اہم
 ہے۔ درجہ کثرت و احوال مضموب کے بعد تحت مضموب واجب ہے۔ تو احوال مذکورہ کے مطابق ہر کثرت مضموب
 سے پیشتر ہی مضموب و احوال ماضی و ماضی و ماضی کا ہے۔ لہذا پہلے ہی احکام قیمت کا لغو پر بنا و مضموب الودود
 جائز و مشروط ہے۔ اسی وجہ سے ہر مضموب کی صورت میں کثرت قیمت قیمت کے عوض رہیں اور بار
 نعمت العیز جائز ہے۔

احصول ہے: تاہم سبب تعلیق کے لئے ممکن درکار ہے اور سبب محاذی کے لئے فی احوال ممکن
 کی ضرورت نہیں بلکہ ذرا نصف اس کے واسطے کافی ہے البتہ جب اس سے سبب کا اعتقاد ہوگا اس
 وقت ممکن کی ضرورت ہے البتہ علت کے لئے ضروری ہے کہ اس کے وجود سے قبل ممکن کا وجود نہیں سکے۔
 تفصیل: اس احوال کی یہ ہے کہ امام زعفرانی کے نزدیک ممکن و تعلیق سبب ممکن ہے ممکن کی اور
 محل سے کوئی تعلق نہیں البتہ ممکن سے تعلق ہوگا اعتقاد سبب کے بعد لہذا اثر بعد تعلق کے تخریج تعلقات
 تلافی کردی اور پھر بعد صلہ و اس کی رویت میں آگئی اور پھر ضرورت قبول واریال کی تو امام زعفرانی کے
 نزدیک ملاقاتی تعلق واقع ہوئی اس لئے کہ ممکن اپنے وقت پر موجود ہے کہ یہ ایسا سبب ہے جس
 کے اندر مشاہدہ حقیقت ہے اصول مذکورہ کے مطابق۔

اور مشاہدہ کا خرم صرف ممکن کے ساتھ متعلق ہونے میں ظاہر ہوگا اور جب مضمون سبب تعلق ممکن
 سے اس کا فی الفور تعلق ہو گیا مگر اس سبب سے وہ نہیں تعلق واقع نہ ہوگی۔ البتہ تعلق ممکن محاذی
 فائدہ و اثر ہوگا کہ بعد نوات ممکن تعلیق مذکورہ باطل ہو جائے گی۔

اور جب ایک مرتبہ ثابت ہونے کے بعد ممکن فوت ہو گیا تو اس کے بعد انبات سے فوت شدہ تعلق
 معنی وجود میں نہیں آئیگا مگر اعتبار پر بخیر کہ تعلق ممکن حقیقت ہے ہمارے نزدیک اگر امام زعفرانی کے نزدیک
 تعلیق باطل نہیں ہوئی، اور ملاقاتی واقع ہونے کا حکم انہوں نے صادر فرمایا۔ درود اس صورت کو اس
 مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں جس کے کوئی ممکن کسی صورت سے کہے ان تعلقات فائت طلق، کہ ایسی صورت میں
 ہر نکات ملاقاتی واقع ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کا ممکن سے کوئی تعلق نہیں ہے نہ صورت مذکورہ کا بھی کوئی تعلق
 ہونا چاہئے۔

اس کو ہم نے یہ جواب دیا کہ آپ سبب کو علت پر قیاس کرنا چاہئے ہیں آپ سے جو مثال پیش
 کی ہے اس میں علت علت ہے جو شرط و فرق ملاقاتی ہے۔ در علت کے اندر ممکن ممکن نہیں ہوتا
 لہذا اس مسئلہ کو مسئلہ ثبوت قرار دینا چاہئے۔ قیاس رائد امامیہ ملاقاتی ہے۔ جب بالحدیث و ہر ممکن ہوگا
 تو اب عبارت در حدیث نہیں۔

[illegible]

ترجمہ ۱ اور امارت بھی ہے جس کو انہیں قلعہ مذکور کو، ایسا سبب قرار دیا ہے جو بعضی کے اعلیٰ کے ہے یعنی ملک اعلیٰ، اور چارے کے ایک میں ہمارے لئے حقیقت کے سبب سے متاثریت ہے بحیثیت حکم کے امام فرزند اختلاف ہے وہ نظام پر ہونا ہے اختلاف یعنی اس کا فرقہ انجیر کے مسند میں آیا یہ حقیق کوہ غل کرے گی

نوبت یہ نزدیکی یا دوری کے ہیں برآوردہ ہیں کرت، کے لئے مشروط سے تو ضرورت ہے کہ نوات برضوں یا جزاء نوات کے لئے کفارہ و جزاء واجب ہو جائے اور برکات برضوں، فوائد ہو گیا تو اصول مذکورہ کی وجہ سے جو برکت فی الحال وجود و ثبوت کا سبب ہے جس کے وجہ سے نوات برضوں کا باعث، یا سبب یعنی نوات بر سے پہلے نوات کو اس کے سبب وجودہ درج حاصل ہو جائیگا جیسے منصوب اپنی قیمت کے ساتھ منقول ہے (بعد نوات منسوب ہو تو نفسی سبب کے سبب سے متاثر ہو جائے جس کے سبب قیمت کا سبب باقی رہے گا اور سبب باقی ہے تو متاثریت باقی نہیں رہے گی یا متاثر سبب کے نوات میں نخل حقیقت کے جوہر سے مستحق نہیں ہوتا تو سبب نخل میں غرت ہو گیا انجیر نوات کی وجہ سے تو حقیق بھی داخل ہوئی بخلاف طلاق جو حقیق کرینے کے لئے نہیں ہے حقیق مطلقہ نکاح کے حق میں رہتا ہے جسے اگر ہم محرم ہو گیا ہو اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) نخل کے حکم میں ہے تو یہ حقیق یا شرعی نکاح تھا، اس متاثریت کے رد معارفی و خلاف ہوئی جو قبل تصدیق شرط موجود ہے۔

تشریح | حنفی ایسا نظام و شلال وار دیوتا ہے کہ یہ ان عقائد میں سے ہے جو کہ ناقابل
 یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کو جو سبب کہیں اور بیان کیا جائے کہ اس کے لئے حقیقت
 کی حقیقت ہے تو اس کا جواب دیا جائیگا کہ پہلی بات ثابت نہ ہو کہ جسے جو سبب حق اور دوسری بات
 ناقص الیٰ و فکر ہے یعنی معلوم کا حکم سبب تحقیق کا علم ہے احتیاج ان اہل کے الحیاہ راستہ جسے سبب حقیقی

تھا جس کی اصل ہے ایسی ہی صلت تھی تمام ان اہل ہے اور کیا منصوب علی التیمیز ہے عہد برصوف علیہ کی تحقیق ہے خواہ اصل ہو یا ترک، پس ضروری ہے کہ فوات برصنوں بالجزا بنجائے یعنی فوات بر سے جزا لازم ہو جاتی ہے اور جب فوات برصنوں بالجزا بر کی گیا تو فوات بر جس کی وجہ سے صنوں مال جزا بنا ہے اس کے لئے فی الحال اسباب جزا کا شبہ ہے۔

عمر کا دعویٰ یہ: خیر کا مرجع ماحول ہے، اور بارائے سبیت ہے اور برحقین کا حامل ہے اور ملایمیں لام یمنی ہے اور وجوب یمنی ایسا ہے یعنی فی الحال ثواب پر سے پہلے ہی طلاق و متاع کے لئے ثواب کا سبب موجود ہے اور جو اس درجہ میں آجائے وہ تجز سے مائل ہو جائے گی۔

مذہب کا تحقیقہ: جس طرح حقیقی سبب محل سے مستثنیٰ نہیں ہوتا وہ سبب مجازی جو سبب حقیقی کے حکم میں ہوگا وہ بھی محل کا تواج ہوگا۔ مثلاً جلاوطنی، طلاق، ملک: یہ امام زعفریہ کے قیاس کا جواب ہے۔ انہوں نے کہا کہ یہاں بھی طلاق، تقدیر محل کا تواج نہیں ہے اس کا جواب وہاں کیا ہے تو توجہ سے مع الفارق ہے۔ غرض ہمارا مذہب الجہنی شرط کا علی کے حکم میں ہونا اس مسئلہ، حسب تحقیق کے معارض ہے جو اس تحقیق شرط پر مقدم ہے اس لئے کہ علت میں محسوس کا عدم ضروری ہے بلکہ بغیر محل کے تعلیق درست ہے اور مسئلہ بخیر میں محل دور کا ہے اور وہ موجود ہے۔ فلذا صیح القیاس۔

سابقہ نمبر

سبق نمبر ۷
یہاں سے علت کا بیان ہے، اصطلاح شریعت میں علت وہ ہے جس کی طرف وجوہ حکم کی اضافت ابتداءً جو اختلاف سبب اور علامت اور شرط کے۔ بھر علت کی سات قسمیں ہیں کیونکہ غلّ شرعیہ میں دو حقیقت کمالی تین اوصاف کے پائے جاتے ہیں۔ ۱۔ اسم کے اعتبار سے علت ہو یعنی یہ علت کسی خاص حکم کے لئے موضوع ہو اور ثبوت حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو ۲۔ منوی اعتبار سے علت ہو یعنی ثبوت حکم میں علت کی تاثیر باقی جائے ۳۔ حکم کے اعتبار سے بھی علت ہو یعنی وجوہ علت کے ساتھ ہی بلا تخریم حکم ثابت ہو ۴۔ نوع من علت میں یہ اوصاف ثلاثہ ثابت ہوں تو اس علت کو لازم کہا جاتا ہے اور بقدر غلّ کو غلّ ناقصہ کہا جاتا ہے۔

بہر حال علت کی کل سات قسمیں ہیں۔ ۱۔ اسم اور معنی اور حکم ہر اعتبار سے علت ہو یعنی علت کو طرہ جیسے پتا سے ثبوت بلک اور کساح سے علت اور قتل عمد سے قصاص ثابت ہوتا ہے لہذا مذکورہ تینوں مثالوں میں علت علت کا درجہ ہے۔ ۲۔ فقط اسما علت ہو ۳۔ فقط معنی علت ہو ۴۔ فقط حکما علت ہو ۵۔ اسما و معنی علت ہو ۶۔ اسما و حکما علت ہو ۷۔ معنی و حکما علت ہو۔

یہ سات قسمیں ہوں گیں جس کی تفصیل حسب ضرورت اپنے اپنے مقام پر آتی رہے گی۔ پھر یہ بات

جی نہیں رہی جائے کہ ہرگز مدخل کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے اس پر اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے مگر یہ استطاعت کو قبل الفعل اور مع الفعل نہ تھے ہیں، استطاعت وہ عرض ہے جو علت افغان ہے جس کو اکثر لغویہ جہات کے اندر پیدا فرماتا ہے جس سے حیوان اپنے انداز اختیار کر لے لہذا آلات و اسباب کی صلاحتی اس سے مقدم ہے توجہ اس کا عرض ہونا ثابت ہو گیا اور عرض کی بقا و محاربت لہذا اگر اس کو قبل الفعل نہ تھے میں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئیگا لہذا اگر یہ خلاف اصول ہے البتہ معتزلہ کی جانب سے جو تکلیف ملا بیانی کا عرض وارد ہوتا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ وہ تکلیف محبت آلات سے لہذا عرض وارد نہ ہوگا۔

معلوم ہوا کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے البتہ یہ حالت حقیقہ میں مع الفعل ہوتی ہے اگرچہ ہوگی لیکن اس کے حکم سے ثبوت میں تاثیر ہو جیسے مع موقوف میں اور یہ بشرط الخیار میں تو یہ مع علت ناقصہ ہوتی یعنی یہ بین اسم و مفعول کے اعتبار سے درست ہے لیکن حکم نے اعتبار سے علت نہیں۔

بہر حال یہ پھر بھی علت ہے سبب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع اختیار و ممانعت ایک از ایک ہو جاتا ہے تو یہ اول وقت تک سے ثابت ہوتی ہے، اور اس عرض میں اگرچہ میں کچھ ضابطہ ہو وہ زوال و ممانعت بھی مشترک کی جوتے ہیں ورنہ اگر میں کو سبب قرار دیا جاتا تو ثبوت تک بعد از زوال ممانعت سے نہ ہوتا اور نہ وہ کہ ایک مشترک نہ ہوتا۔

اور جس طرح میں موقوف وغیرہ اسناد معنی علت ہے ذکر علما اجارہ کا بھی یہی مسند ہے کہ وہ اسناد معنی علت ہے مگر علما نہیں ہے اسناد علت ہونے کو جو کہ ہے کہ ہر وہ ملک منافع کے لئے جو موضوع ہے اور حکم بھی اس کی طرف اخص ہوتا ہے اور معنی میں سے کہ جارہ ملک منافع کے اندر خود سے پیدا ہو ہے کہ قبل اسل اجرت کی ادائیگی جائز ہے لیکن علما علت نہیں کہونکہ حکم کا تحقق فی الفور نہیں ہے اور یہ بھی نہیں سکتا کہ ہر ملک منافع فی الحال معدوم ہے نہ مستعد بہت تک پاسے جاتے ہیں۔ بہر حال اجارہ کے اسناد معنی علت ہونے کی وجہ سے اجرت کی تعیین قبل الوجوب جائز ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی حوالہ مال سے پہلے جائز ہے، لیکن اجارہ اور بیعانہ کو ران میں کچھ فرق ہے اگرچہ علت اسناد معنی ہونے میں وہ دونوں برابر ہیں لیکن اس علت کو مشیبتہ ب قرار دیا جائیگا کیونکہ اس میں مستقبل کی طرف اخصانیت کے معنی ہیں اس وجہ سے عقد اجارہ کا تمام وقت نقد کی جانب مشغوب نہ ہوگا۔ جیسے کوئی قدر بزرگ ہندو اللہ میں مقرر شعبان کے کو اجارہ شعبان سے ہوگا نہ کہ اس سے پہلے سے۔ اور ایسے ہی ہر وہ اجارہ جو جس وقت کی جانب اخصانیت ہو اس کو بھی اسناد معنی علت کہا جائے گا۔

لیکن اس کو مشیبتہ اسباب کے قبیل سے شمار کیا جائے گا جیسے اسباب فاق نقد وغیرہ۔
قائد : علت کی سبب کے ساتھ مشابہت کا ہر اس قدر ہے کہ علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ ہو اور وجوہ علت کے زمانہ تک حکم کا استنار نہ ہو جیسے امر تک ہندو اللہ میں غفرہ و سلطان۔ تو

[illegible]

وأما علته فهي في الشريعة عبارة عن ما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً أو ذلك مثل البيع الثالث والفتح للعدل والحق نقضاً من وليس من صفة العلة الحقيقية بقدر ما على الحكمين التوافق، قلنا إنها معاً وذلك كالاستطاعة مع التيقن عند تأقذات المحكمين كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علة استسقاء ومعنى لاحقاً وذلك كونه علة لاستسقاء المانع إذا زال وجوب الحكم به من الأصل حتى يستحقه المشتري بزواله ويكون ذلك عقد الأجرة علة استسقاء ومعنى لاحقاً ولهذا صح تعجيل الأجرة لكثرة تشييد الأسباب لها فيه من معنى الإضافة حتى لا يستند حكمه ويكون ذلك كل الإيجاب مضاف إلى وقت علة استسقاء ومعنى لاحقاً لكنه يشبه الأسباب

ترجمہ ہر دلی ملت نہیں وہ شریعت پر مبنی ہے اس سے جس کی جانب بے نیاز (بلا درست) اور جو حکم معائن
جو اور یہ جیسے ملک کے سے بیعت نہ اور ملت کے لئے کج ہے۔ اور قصاص کے لئے قتل ہے
اور سنت عقیقہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہوا نہیں ہے۔ بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ نہ واجب ہے اور یہ
ان دونوں کا اقرار استصحاب سے ملتا ہے جو ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ ہوتی ہے پس جب حکم کسی ملک کی
جو اسے تو فرما دیا جیسے یہ موتوف میں : رہنے بشرط اختیار میں تو یہ ملت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ
حکم کے اعتبار سے اور اس لئے علت جو ملے کہ دلیل نہ کہ سبب یہ ہے کہ جب مانع زانی ہوگا تو اس کا حکم ان
میں ثابت ہوگا یہاں تک کہ مشتری جمع میں اس کے نوادہ کے مستحق ہوگا اور ایسے ہی عقد ہمارے علت
ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے نہ کہ حکم کے اعتبار سے۔ اور معنی جو اس کے اسم اور معنی علت ہوئے کی
جو اسے اجرت کی نہیں و رسمت ہے یہی عقد اجارہ۔ اسباب کے مشابہ ہے جو ہر اسم کے کہ اس میں (عقد
اجارہ میں مستقبل کی جانب اعلانیہ کے معنی میں یہاں تک کہ عقد اجارہ کا حکم و رسمت کی جانب مستند نہ
ہوگا اور ایسے ہر وہ ایجاد جو وقت کی جانب خلاف ہو اسم اور معنی کے اعتبار سے علت ہے نہ کہ حکم کے
اعتبار سے یہی وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح :- یہ ابتدائی براہ راست ریجیب اور غلامت اور غلامت سے احتراز ہے، اگلے کے

ان میں بلا واسطہ حکم ثابت نہیں ہوتا۔ علت کی اقسام سبب، ثبوت، اثر، اور عارضت میں علت حقیقہ سے مراد علت کا طرح ہے جس میں اوصاف ثبوت کا قبضہ ہو جائے۔ علت کا حصول اور جو تقدم ہے یہ تقدم ذاتی ہے نہ کرمانی (و قد بیناه فی الکلام العلم)۔ جو علت مشبہ سبب ہوگی وہی علت اور حکم کے درمیان ایسا زمانہ ہوگا جس میں حکم نہ ہوگا اور علت حقیقہ کے اندر حکم کا ستاد وجود علت کے وقت ضروری ہوگا۔ مثلاً عقیدہ اجارہ بیعان مذکور ان کے مثلاً تو بے مخرجاتا فرق ہے کہ علت اجارہ مشبہ سبب ہے اور بیعان مذکور حافضہ علت ہیں (کامرا)۔ مثلاً اجاب مضامین سے مراد انتہا طاق لفظ کے ضل ہے، یہ بھی مشبہ سبب ہے کیونکہ علت اور حکم کے درمیان ذاتی زمانہ ہے جس کی جانب حکم کا ستاد نہیں ہے۔

سبق نمبر ۷۱

جس طرح عقیدہ اجارہ انتہا معنی علت ہے نہ کہ علما اور یہ علت مشبہ سبب ہے جس طرح ہر وہ اجاب جو وقت کی جانب مضامین ہو وہ بھی انتہا معنی علت ہوتا ہے نہ کہ علما اور یہ علت مشبہ سبب ہوتی ہے۔ اس طرح اولیٰ مولیٰ میں لفظ زکوٰۃ بھی انتہا معنی علت ہے نہ علما اور یہ علت مشبہ سبب ہے یعنی لفظ انتہا معنی علت ہے علما نہیں ہے۔ اس کو اس لئے علت ہے کہ یہ لفظ وجوب زکوٰۃ کے لئے موضوع ہے اور معنی اس لئے علت ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں لفظ کی تاثیر بھی مسلم ہے البتہ یہ علت نہیں ہے اس لئے کہ فی الحال زکوٰۃ کا وجوب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ابھی علت ناقض ہے تو اس کے علت کا رہنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر صفت عار بھی موجود ہو اور وصف عار کے عدم وجود تک وجوب مؤخر رہے۔

اب بیان ایک احراضی وارد ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے لفظ کو علت مشبہ اسباب قرار دیا ہے نہ کہ علت معنی انتہا معنی لا علما اس کی کیا وجہ ہے؟

تو مصنف نے اس کا جواب سمجھانے کے لئے اولیٰ دو اصول پیش فرمائے ہیں۔ اول جب علت کا حکم ایسی چیز کے پاس نہ جائے تک مؤخر ہو کہ اس شئی کا پایا جانا علت کو وجہ میں نہ ہو تو اس کو علت مشبہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر واسطہ علت کی پیداوار ہو جیسے تیر کا مری الہ میں گھسنا اور زخمی کرو یا مری کی وجہ سے ہے تو اس کو علت مشبہ سبب قرار نہیں دیا جائے گا۔ جب علت کا حکم ایسی چیز کے پاس نہ جائے تک مؤخر ہو کہ وہ خود علت مستقل نہ ہو بلکہ مشبہ ملل ہو تو اولیٰ شئی کو علت مشبہ سبب قرار دیا جاتا ہے ورنہ اگر وہی چیز علت مستقل نہ ہو تو اولیٰ کو سبب معنی قرار دیا جائے گا (کامرا) اس کے بعد سوال ہے۔

سوال۔ جب بات یوں ہے جیسا کہ آپ نے فرمایا تو لفظ کو سبب کیوں نہیں قرار دیا گیا مناسب تھا کہ لفظ کو سبب فیہ علت (علت العلت) قرار دیا جاتا ہو عکس کیوں ہو گیا؟

جواب۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حکم وجوب وصف غیر مستقل کے وجود تک مؤخر ہے اور وہ عار

ہے تو اس نصاب کا اصل کے مشابہ قرار دیا گیا کیونکہ نماز اگر مستقل ہو تا تو پھر اصول مذکور کے مطابق نصاب سبب محض بنتا۔ ترجیح نماز مستقل بہ نصاب نہیں ہے تو نصاب سبب محقق نہیں بن سکتا بلکہ اس کو علت شیعہ سبب قرار دیا جائے گا۔ اور اس مشابہت کو قوت بھی حاصل ہے اس لئے کہ نصاب اصل اور نماز وصف ہے لہذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے نصاب کو علت قرار دیا نہ کہ سبب۔

۱۱م مشافہی: نصاب کو قبل حوالان حول علت کا طر قرار دیتے ہیں اور اس وجہ سے وہ اس کو علت شیعہ سبب قرار نہ دے کر فوراً وجوب رکوع کے قائل ہوئے ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ اصل ایک دوسرا وصف ہے جو صاحب مال کی سموت کی طرف سے شروع ہوا ہے جس کا فائدہ صرف انسان ہے کہ حوالان حول سے پہلے اس سے میلاد نہیں کیا جائیگا، اور امام مالک فرماتے ہیں کہ حوالان حول سے پہلے نصاب علت ہی نہیں ہے اسکا دوسرے وہ تعلیل رکوع کے نہ ہو جائیگا کیوں اور نہ جوازاً۔

لیکن احناف کے اصولی مذکورہ کے مطابق یہ کہ نصاب اسناد معنی علت ہے تعلیل رکوع جائز ہے اور نصاب کے حکم علت نہ ہونے کی وجہ سے اور اس علت کے شیعہ سبب ہونے کی وجہ سے وجوب کا تحقق انہی نہ ہوگا بلکہ حوالان حول کے بعد ہوگا، اور یہی نصاب وجوب رکوع کی اسناد معنی علت ہے اسی طرح مرض الموت کا حکم اس وقت ثابت ہوگا جبکہ اس مرض الموت کا موت سے اقدالی ہو جائے تو جو تکمیل کا توقف امیرا خیر ہے اس لئے اس کو علت شیعہ سبب قرار دیا جائے گا ورنہ درحقیقت مرض الموت علت ہے سبب نہیں بلکہ مراد نہیں کہ یہ علت تحقیق ہے بلکہ اس کی مشابہت بالاصل یعنی اس کا علت ہونا نصاب کے مقابل میں قوی ہے کیونکہ نصاب کا حکم جس نماز پر کوٹ ہوتا ہے وہ نماز نصاب سے حاصل نہیں بلکہ نماز حقیقی سمات کی وجہ سے ال بڑھنے اور نماز کو کھلنے پلانے اور چلانے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور نماز حکی کوئی کی رفتوں کی کثرت اور بھارت و نرس کی آٹ پھیر سے حاصل ہوتا ہے۔

اور یہاں وہ امر مؤخر یعنی اس کی موت مرض الموت کی وجہ سے ہے اسی لئے مرض الموت کے علت ہونے کی صورت نصاب سے زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح شرار قریب بھی بواسطہ تکمیل کی علت ہے اور اسی علت ہے جو شیعہ سبب ہے جیسے وہی کہ احباب فی البدن بعد رکنی ہوگا تحرک سیم اور اس کا نفا میں جانا اور حرکی الہ کے بدن میں کھسار سب رکنی کے بعد ظہور سیم آئے گا لہذا اس کو حکم علت شیعہ سبب قرار دیا جائے گا۔ نیز شرار قریب پر ملا علت کی تعریف بھی حادثاتی ہے جیسے وہی پر کہ اس کو علت شیعہ سبب بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور ملا علت بھی قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَعَدَ لَاحِ نَصَابِ الزَّكَاةِ فِي أَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اسْمُهَا لَوَضْعُ لَهْ وَمَعْنَى لَكُونِ مُوْثَرَا فِي حَكْمِهِ لَانَ الْعَنَاءَ يُوجِبُ الْمَيَاسَةَ لَكِنَّهُ يُجْعَلُ عِلَّةً بِصِفَةِ الْعَنَاءِ فَلَمَّا تَوَاضَعِي حَكْمُهُ

اسیۃ الامیاب الاثری انہ انما تخرج فی مالیس بصادقہ والی ماہر مشیہ بالعلل
ولما کان مفرحاً فی وصف لا یمتثل بنفسہ اشبہ العنل وکان ہذا الشبہ غالباً لان
النصاب اصل والناء وصف ومن حکمہ انہ لا یتقد وجوب الزکوۃ فی أوّل الحول قطعاً
بخلاف ما ذکرنا من البمیج ولما اشبہ العنل وکان ذلک اصلاً کان الوجوب ثابتاً من
الاصل فی التقید یوحی صیح التعجیل لکنہ یصیر زکوۃ بعد الحول وكذلك مرض
الموت عدۃ لغیر الاحکام اسمیاً ومعنی ان حکمہ ثابت بہ بوصف الا اتصال بالموت
فان شبہ الاسباب من ہذا الوجہ وهو عدۃ فی الحقیقۃ وھذا الشبہ بالعلل من انصاب
وکذلک شرأ القریب عدۃ للفق لکن یواظبۃ ہی من موثبات الشری وھو الخلف فکان
عدۃ لثبہ السبب کالشری

ترجمہ

اور ایسے زکوۃ کا نصاب سال کے شروع میں اس وقت ہے اس لئے کہ نصاب ایک وجہ
زکوۃ کے لئے موقوف ہے اور موقوفیت ہے نصاب کے مؤثر ہو لے کی وجہ سے وجوب
زکوۃ کے حکم میں اس لئے کہ غنای فقر کی غنای کو واجب کرتا ہے لیکن نصاب کو وصف غنای کے ساتھ (کا)
عدۃ قرار دیا گیا ہے پس جب نصاب کا حکم مؤثر ہو گیا تو نصاب اسباب کے مشابہ ہو گیا، کہا آپ نہیں دیکھتے
کہ حکم نصاب ایسی چیز تک مؤثر ہے جو نصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے اور ایسی چیز تک مؤثر ہے جو ظن
کے مشابہ ہے اور جو حکم ایسے وصف تک مؤثر ہو جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب ظن کے مشابہ ہو گیا اور
یہ مشابہت نوی ہے اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور غنای وصف ہے اور نصاب کا حکم ہے کہ اولی حول میں
بالظن وجہ زکوۃ ظاہر ہو گا بخلاف ان پر وجہ کے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور جب نصاب ظن کے مشابہ ہو گیا
اور جب اصل کے ساتھ مشابہت اصل سے توقیر غری کے اعتبار سے وجوب زکوۃ اصل ہی سے ثابت ہو گا
یہاں تک کہ تعمیل صحیح ہو گی لیکن یہ وصف (حول کے بعد زکوۃ بنے گی اور ایسے ہی مرض الموت تیسرا حکام کی
اسما و معنی ملت ہے مخرج الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ انفال کے وصف سے ثابت ہو گا
تو اس وجہ سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہو گیا اور یہ (مرض الموت) حقیقت میں ملت ہے (یہ مادیوں
کو یہ غلبہ حقیقہ ہے بلکہ) اور یہ ظن کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابل میں اور ایسے ہی شرار قریب حق
کی ملت ہے لیکن اس واسطے کی وجہ سے جو کہ سسوار کے تحقیقات میں سے ہے اور وہ (وجوب سسوار)
ملک ہے پس یہ شرار قریب ایسی ملت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے رکما (تیر چٹانا)

تشریح

نصاب زکوۃ اسما و معنی لافلت ملت ہونے کی جو کھن مثال ہے۔ یہ اداری نفس لافلت
سے حاصل ہو جاتی ہے اور اداری چاہتی ہے کہ فقر اور مساکن کے ساتھ ہمدردی کی
ہائے اور ہی حواسات و غنای اور زکوۃ کی غرض ہے۔ ہر سال غنی کا حواسات کو واجب کرنا اس بات کی

دین کے نصاب میں بھی علت ہے۔ جس میں علاج صغر مشقت کے قائم مقام ہے۔ اسی طرح جو اچانک غار کے قائم مقام ہے اور حوالان حول کے بعد اب مصافحت کا مرحلوں کا۔ جسے غار نصاب سے حاصل نہیں ہے کہ اگر نیز غار علت مستقل نہیں بلکہ شیعہ علت ہے اور اگر غار علت مستقل ہوتا تو نصاب سبب حقیقی ہوجاتا (کماثر) لیکن غار علت مستقل نہیں بلکہ غیر مستقل ہے تو نصاب علت مشبیہ سبب بنا کر سبب حقیقی۔

سوال: نصاب و حکم کے درمیان جو واسطہ ہے وہ منسار ہے یہ علت حقیقی تو ہے نہیں در نصاب سبب حقیقی جن گناہوں البتہ یہ سبب شیعہ علت ہے تو اس صورت میں نصاب کا علت اور سبب ہونا متروک ہو گیا پھر اپنے اس کو علت شیعہ سبب کیوں قرار دیا اور سبب شیعہ علت کیوں قرار نہیں پایا؟

جواب: پہلا نصاب اور غار دونوں کی علت کے ساتھ مشابہت تھی کیونکہ غار وصف غیر مستقل ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ نصاب کی علت کے ساتھ مشابہت ہے۔ بہر حال ہم نے نصاب اور غار پر غور کیا تو نصاب کو کم نے تو کیا پایا۔ اور غار کو وصف غیر مستقل پایا اگرچہ مشابہت علت کے ساتھ دونوں کی تھی مگر بحال اصل اصلی ہے اور غار غار ہے تو ہم نے اصل کو علت اور غار کو سبب قرار دیا اور نصاب کو علت شیعہ سبب اور غار کو سبب مشبیہ علت قرار دیا۔

عہ مختلف اذکر نام البیوتہ اگر یہاں زوائد ماننے کے بعد حکایت مشروعی سے ثابت ہوتی ہے۔ دیکھا تھا اس لئے کہ بہت سی چیزیں اگرچہ اسناد معنی علت ہے نہ کہ علت لیکن یہ محض علت ہے شیعہ سبب نہیں ہے۔ یہ بقول غزالی سلام و دل و دل شراہ القرب اسناد معنی و حکم علت ہے لیکن یہ علت شیعہ سبب ہے اور وصف نہ ہے یہاں کہ تصریح نہیں فرمائی اور اس کے بغیر مثال پیش فرمادی۔

سبق نمبر ۱۷

یہاں سے ایک اصول لگا پیش فرماتے ہیں کہ جب حکم ایسے دو اصول کے ساتھ متعلق ہو جو دونوں مؤثر ہوں اور نہ اگر ایک مؤثر ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس حکم سے خارج ہے، تو ان دونوں اصولوں میں سے کوئی ایک نہیں ہو سکتا جو وہی مؤثر ہو گا تو وہ حکم علت کہلائے گا اسما نہیں دہر اس کی ظاہر ہے حکم تو اس لئے کہ حکم اسرائی کی جانب منسوب ہو گا کیونکہ یہ اولیٰ کے مقابلہ میں اس لئے کہ حکم کا وجود اس کی وجہ ہو اسے اور معنی اس لئے کہ یہ اس میں مؤثر ہے تو وصف اولیٰ کو سبب کفنی قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ شیعہ علت چوتھائی وجہ سے اس کو علت شیعہ سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اولیٰ بھی علت ہے اگرچہ وہ صرف معنی علت ہے اسناد اور علت نہیں ہے اس کی مثال یہ ہے کہ علت قرابت (محرمہ نکاح) اور علت دونوں کا مجموعہ معنی کی علت ہے۔ غرض ان دونوں مؤثران میں سے جو نہا بعد میں ہو گا وہی حکم مؤثر ہو گا۔ لہذا اگر ملک آخر میں سے سلا کوئی شخص اپنے محرم میں سے کسی قریبی محرم کو خریدے تو یہی ملک (جو کہ وجود مؤثر ہے) ثبوت حق میں مؤثر ہے اور اگر قرابت آخر میں ہو

مثلاً کسی بحوالہ نسب خادم کو خرید لیا پھر مسئلہ ایک ماہ کے بعد مشتری نے دھوئی لیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا بھائی ہے تو یہاں نزاع ایسا جڑ ہے جس کا بطور آخر میں چور ہا ہے اور یہی حقیقت میں موثر ہے اور اسی کو معنی و حکمت کہا جائے گا اس کے باقی و صلب اولیٰ معنی صلب ہوگا، سنا اور حکمت نہ ہوگا۔

خبر تو ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ جب دو مصوفوں کا مجموعہ کسی علم کی علت حقیقیہ ہو سنا بھی اور معنی بھی اور حکمت بھی اور اخلاقیاتی طریقہ سے یہ دونوں وصف موثر ہوں تو انفرادی طور پر بھی ان کو موثر بنا جائے گا اگرچہ تاثیر کی نوعیت بدل ہوئی ہوگی جیسے اسباب سے صرف میں سے لونا دو کا مجموعہ علت حقیقیہ ہے لیکن ان میں سے ایک بھی ہر مالی علت کی شمار کی جاتی ہے۔ تو یہاں بھی ایسی طرح دونوں مصوفوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر علت ہی کہیں گے سبب نہیں کہیں گے بالفاظ دیگر ان میں سے ہر ایک کے اندر اگرچہ علت حقیقیہ کی صفت مفقود ہے لیکن شبہٴ اسفل سے وہ انفرادی طور سے بھی غالی نہ ہوں گے۔

خلاصہٴ کلام: ان میں سے ہر ایک میں شبہٴ اسفل موجود ہے۔ اور دوسرے ایک اصول ہے کہ ہمیں روح ویسے فرشتے، ہر ایک اصول یہ ہے کہ باب ربوایں میں شبہٴ حقیقت کے ہے لہذا ہم نے کہا کہ قدر و حس کا مجموعہ ثبوت حرمت ربوایں کی علت حقیقیہ ہے لیکن اگر صرف قدر یا صرف حس جو قواعد عامہ میں جائز نہ ہوگی بلکہ فقہاء کو تاخیر وری ہے ورنہ اگرچہ برابر سائر معاد کیا جائے مگر ادھار کیا جائے تو ایک جانب میں زائد اور سود کا مشبہ ہوگا (دیکھو تاخیر) اور یہاں کا شبہٴ حقیقت کے مثل ہے۔ لہذا کہا گیا ہے کہ فعل و ریاضاتی کا شبہٴ شبہٴ اسفل سے ثابت ہو جائے گا۔

اس کے بعد فرمایا کہ اس کی علت ہوتی ہے جو سنا و حکمت ہوتی ہے معنی نہیں ہوتی جیسے رفعت کی علت ہے اسنا بھی اور حکمت بھی لیکن معنی نہیں ہے اس لئے کہ مفرقات خود رفعت میں موثر نہیں بلکہ موثر رفعت ہے لیکن مشقت کا تعین کہاں کیا جائے اور کس کے لئے کہا جائے اور کس کے لئے نہ کیا جائے تو یہ بڑا دشوار مسئلہ تھا اس لئے ہر بنا بر سببوت یہ طے ہو گیا کہ یہاں سبب کو سبب کا درجہ دیدیا گیا اور کہا گیا کہ سبب (مضر) سبب مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

اور کہا گیا ہے کہ سفر میں مشقت ہر حال میں سے تو اب سفر کے شروع ہی سے مشقت بھی شروع ہوتی ہے اور نفس شروع ہی اولیٰ سے احکام سفر جاری کر دئے گئے ہیں۔ نیز اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کبھی کسی چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جس کی دو قسمیں ہیں علت سبب وائی کو سبب کا درجہ دیدیا گیا دلیل کو دلوں کا درجہ دیدیا پھر ایک کی مختلف درجے دو دو مثالیں پیش فرمائی ہیں۔ اول کی پہلی مثال ہی سفر کی مثال ہے اور دوسری مثال مرض ہے اور ثانی کی پہلی مثال محبت کی مرضیا ہے یعنی محبت کی خبر محبت کے درجہ میں کر دی جائیگی یعنی حال دلوں کی جگہ پر ہے کیونکہ کسی کے دل میں کیا ہے ہم نہیں جانتے وہ جو کچھ کیفیت بتلائے تو اس کو معتبر مان لیا جائے کیونکہ اخبار میں خبر محبت کی دلیں بتا دیں کو



دروں کے قائم مقام کر دیا جائے گا اگرچہ احتمال ہے کہ مکاتیب گیارہ کے مطابق نہ ہو اور اس کی تصدیق بھی احتمال ہے
ہذا اگر نہ دے لے لینی ہوئی سے کیا اگر توفیق سے محبت کرتی ہے تو تجھے نہیں ملائی ہوئی ہوئی کہیں تو تجھ سے
محبت کرتی ہوئی اور تیرے اوپر فریفتہ ہوں تو طلاق واقع ہو گئی یعنی اس کے زمانہ میں یہ خبر دینے کو یہ سمجھا جائے گا
کہ تیرے محبت ہے اور دجو و محبت پر طلاق مطلق تھی اور محبت ہے تو طلاق واقع ہو گئی محبت کیا ہے تاثیر محبت
کس کو کہتے ہیں ؟ ترا مجبور کر دینا مجبور ہو جانا ، دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنے کی دوسری مثال
فطرت سلیمہ کچھ اس صفت پر واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر جدید طہر میں جماعت کی طرف مائل و راغب ہوئی ہے
بالفاظ دیگر طہر جدید میں شوہر کو رغبت ہوتی ہے کہ بیوی سے جماعت کرے لیکن جدید طہر میں بہائے جماعت کے وہ
ملاقات پر آمادہ ہوتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی شدید ضرورت ہے ورنہ وہ اس زمانہ میں
طلاق دینے کی پیش قدمی نہ کرتا ۔

دوسرا طلاق بعض احوال میں جو پر پناہ ضرورت مباح کی گئی ہے یعنی جہاں حاجت جو وہاں جائز ہے ورنہ
حرام ہے اگرچہ حرام بھی واقع ہوئی ہے بہر حال اس خبر کو جو جماعت سے غائی ہو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے
یعنی دلیل کو مدلول کی جگہ پر رکھ دیا گیا ہے ۔ جب یہ تفصیلات تو سن لیں تو اب عبارت حرام نہ فرمائیں ۔

وَأَقْلَقَ الْعُكُوفَ صَفَيْنِ مِثْلَيْنِ كَانَ أَحَدُهُمَا وَجُودًا عِنْدَ حَكِيمٍ لَّانِ الْحُكْمُ يُضَافُ إِلَى
رُجْحَانِهِ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوُجُودِ عِنْدَ ۱ وَمَعْنَى كَلَامِهِ مَوْشَرٌ بِهِ ۲ وَالْأَوَّلُ مُشَبَّهٌ بِالْعَلَلِ حَتَّى قُلْنَا
رَجْحَانَهُ الْمُسَامَاةَ بِحَدِّ ۳ وَهِيَ عِلَّةٌ بِرُجْحَانِهِ ۴ رَجْحَانُ الْقِسْمِيَّةِ شَبْهَةُ الْعُضْوِ
فِيذَاتِ الشَّبْهِ الْعِلَّةُ وَالْمُسَامَاةُ تَدْرِيضَةُ اسْمًا وَحَكِيمًا لَا مَعْنَى فَإِنَّ الْمَوْشَرَّ عَلَى الْمَشْقُوعَةِ
لِحَقِّ السَّبَبِ أَقِيمَ مَقَامِهَا تَبْيِيزًا ۵ وَأَقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا أَقَامَةُ
السَّبَبِ الدَّاعِي مَقَامَ الدَّعْوَى كَمَا فِي الْمُسْفَرِّ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِي أَقَامَةُ الدَّلِيلِ مَقَامَ الدَّلِيلِ
كَمَا فِي الْخَلْبَرِ عَنِ الْحَبِيبَةِ أَقِيمَ مَقَامَ الْحَبِيبَةِ فِي قَوْلِهَا إِنَّ أَخِي بَنِي فَأَنْتَ طَائِقٌ وَكَذَا فِي الطَّاهِرِ
أَقِيمَ مَقَامَ الْحَاجِبَةِ فِي إِبَاحَةِ الطَّلَاقِ

اور جب تک کہ وہ دو توڑ مدلولوں کے ساتھ تحقق رکھے تو ان میں سے جو دو کے اعتبار سے مؤخر ہو وہ
ترجمہ منت ہو گا علما اس لئے کہ علم اس کی جانب مضاف ہو گا اس کے اول پر رجحان کی وجہ سے علم
کے پاسے جانے کا وہ ہے اس وصف کے ساتھ اور رخصت ہو گا ، معنی اس لئے کہ وہ (آخری) اس میں مؤخر
ہے اور اول کے لئے مشبہہ العلل ہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حالت حالت رجا کے دو وصول
میں سے ایک سے ثابت ہو جائے گی اس لئے کہ ادھار بیع کے رجا میں نفس و زیادت کا مشبہہ ہے تو یہ
مشبہہ علت سے ثابت ہو جائے گا اور سفر و رخصت کی استفا و عفا علت ہے معنی نہیں اس لئے کہ رخصت

میں مؤثر شقت ہے، لیکن ہول کی غرض سے سبب کو شقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے اور شکر کو اپنے غیر کے قائم مقام کرنے کی ذمہ داریوں میں ان میں سے ایک سبب دانی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے۔ جیسے سفر میں دیر میں اس کے بنال دین کو مدعوئی کے قائم مقام نہ کرنا ہے جیسے تخت کی خریدنے میں زرکبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شکر کے اس کوئی میں کہ اگر توجہ سے محبت کرتی ہے تو تو مطلق ہے اور جیسے خبر میں جس کو باعث مطلق نے سلسلہ میں محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح مؤثرین کی قید اس لئے لگائی کہ اگر صرف ایک مؤثر ہو دوسرا ہو تو مؤثر صلت اور دوسرا شرط لہذا کے کا جوہر سے یہاں کے موضوعات میں سے خارج ہوگا۔ مثلاً آخر صا وجود کا ان کا اسم ہے ماز کا ان کی خبر ہے۔ مثلاً اولیٰ شہیدہ اصل یعنی اول کا شہر میں صلت میں سے ہوگا ورنہ اگر صرف آخری کو صلت قرار دیں تو اول سبب محض ہوگا۔ بہر حال اول کو شہیدہ اصل سے بغیر کرنا اس کے فی الجملہ مؤثر ہونے کی وجہ سے ہے۔ مثلاً ایک کو شکر کیوں کے بدلہ ایک کو شکر کیوں کی وجہ سے سمجھا جائے ہوگی کیونکہ شہیدہ العنصر ہو رہے شہیدہ اصل سے اس کی نسبت ثابت ہو جائے گی۔

سبق نمبر ۱۱ سبب اور صلت کی بحث سے فراغت کے بعد یہاں تعلقات، حکام مشرعوں کی قسم ثالث شرط کا بیان فرماتے ہیں، جس کے لغوی معنی صلت کے ہیں مگر اصطلاح شریعت میں شرط اس چیز کو کہ جس کی طرف وجود حکم صاف ہو مگر وجوب کے طریق قرار نہ ہو اور وجوب کی غرض سے صلت خارج ہو کہ تو اور وجود کی قید سے سبب و صلاصت خارج ہو گئے، جیسے وہ صلت میں وائشہ کی حق ان دغلتیہ الدار تہ کر معلق کیا ہے وہ وجوب دار کے وقت وجود ہوگی یعنی انت لاق ہی اس کا وجہ ہے نہ کہ قول در جزیہ و شرط محض ہے اور یہ شرط کی قسم اول ہے اور شرط کی اور شرط ہے جو صلت کے حکم میں ہے جیسے راستہ میں گناہ کھودنا یہ اس میں شرط ہے اور وہاں تک کہ اسے کاہل کرنا سبب محض ہے اور شرط ہے راستہ کے بدلہ کا فعل مقررہ کی صلت ہے نیز یہاں صلت میں چیز سے جس کے اندر کوئی قدر نہیں ہے اور عمل کرنا جو کوئی جرم نہیں ہے۔ مثلاً صلت اور سبب وہ لوں کے اندر ہے۔ ایسا نہیں کرنا کو شکر کا سبب بنا دیا جائے اب صرف شرط کی وجہ سے صلت بن سکتی ہے۔ فقہ یہ شرط ہے جس میں جہتہ صحت نہیں ہو کرنا جو ہم نے اس کے اندر وہ لوں پسوا کی کی رعایت کی اور یہ کہا کہ اگر اپنی ذاتی میں گناہ کھود دے تو شرط ہونے کا حامل ہے۔ درمیان واسطہ نہ ہوگا یا شرط والا اس میں جان بوجھ کر وجوب بھی ممکن واجب نہ ہوگا۔ اور اگر غیر ملوک نہیں ہو تو شرط کو صلت کا وجود دیا جائے گا اور اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ شرط میں وجہ متناہ صلت ہے جس نے کہ اس کے ساتھ وجوب صلت متعلق ہے مگر یہ واضح رہے کہ جہاں مقررہ کو صلت کے قائم مقام کیا جائے گا وہاں صرف حاضر حال صلت واجب

ہوگا جن میں مباشرت واجب نہ ہوگا لہذا دین واجب ہوگی، لیکن غار واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر شکیزہ کاٹ دیا جس کی وجہ سے اندر کا بل یعنی بھی دغیرہ بند کیا تو کاٹنے والے پر ضمان واجب ہوگا بلکہ شکیزہ کو کاٹنا جسے کی شرط ہے، اور نہ اس کا سیال ہونا ہے مگر شرط کو علت کے قیوم مقام کر دیا جائیگا اور اگر علت کے اندر سبب نمایاں بنے کی اہلیت ہو تو پھر مباشرت کے اوپر ہی ضمان ہوگا مباشر شرط نہ ہوگا۔
جیسے تو اہل نے لگا ہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے: اے علت الغار کا منت طالق اور اس کے بعد وہ شخصوں نے وہو شرط کی گواہی دینی یہ گواہی کہ عورت ہر میں داخل ہو چکی ہے، اس پر قہر قہی نے ان کے دیہائی تفریق کا فیصلہ کر کے ادا کی، مگر ضرور ہر واجب کر دی تو یہاں پہلے دونوں گواہ ہنزہ علت کے ہیں اور دوسرے دونوں گواہ ہنزہ شرط ہیں، اور پھر دونوں فریق نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ضرور علت پر ضمان آئے گا۔
اور جو ہر وغیرہ بعد فیصلہ قاضی عورت کو دلا یا تھا اس کی دہائی شہد علت پر واجب کی جائے گی۔

کیونکہ علت صاف موجود ہے تو پھر شرط کو علت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہ ہوگی، اور جیسے علت و شرط کے اجتماع کی صورت میں شرطاً ساقط الاعتبار ہوتی ہے اسی طرح اگر علت اور سبب دونوں جتنے ہو جائیں اور علت، مات صاف ہو تو سبب بھی ساقط الاعتبار ہو جائے گا جیسے شہود غیر اور شہود اختیار میں مشدود شخصوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے: اتار دی اور پھر وہ شخصوں نے شہادت دی کہ عورت نے اس کے توبہ میں اس کی صف میں اختراعی نفس، کہا ہے تو قاضی طلاق کا فیصلہ کر کے لازم ہر کا حکم صادر کر دے گا، اس نے بعد دونوں فریق نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو شہود غیر بضرر علت ہیں اور شہود اختیار بضرر سبب ہیں تو ضمان علت پر واجب ہوگا نہ کہ سبب پر کیونکہ علت کے اندر علالت موجود ہے۔

اسی اصول کے پیش نظر اگر پاک شدہ کے ولی اور کون ان کھودنے والے میں اختلاف ہو جائے کہ ماحر کیے کہ خود گزرا ہے اور ولی کہے کہ تو نے گرایا ہے تو ماحر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ماحر اصل سے منسلک کر رہا ہے اور ماحر شرط سے غلبہ من علت ہو سکتا انکار کر رہا ہے۔ لیکن اگر زخم لگائے اسے اور ولی میں اختلاف ہو جائے کہ ماحر کہے کہ یہ زخم زخم کے علاوہ کسی اور سبب سے مرا ہے اور ولی کہتا ہے کہ زخم کی سرایت کیوجہ سے فرا ہے تو یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہاں جرت علت ہے اور منکر علت کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا۔ جب یہ تعلقات دوسری نہیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

واما الشرط فهو في الشرعية عبارة عن اتياف اليه الحكم وجودا عند الاكلا وجوباً به
فالطلاق العتيق بدخول الدمار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدمار لا به وقد
يقام الشرط مقام العلة كقولنا البعير في الطريق هو شرط في الحقيقة لان النقل عند السقوط
والهش سبباً محققاً لبعض الاكرام كانت مسكناً مانعة عمل النقل فصار الحفر زائلاً لما فاع

فثبتت أنه شرط وليس العلة ليست بصاحبة للحكم لأن الثقل امر طبيعي لا يقدى فيه والمشي
صاح بلا مشيئة فلم يصح أن يجعل علة بواسطته الثقل وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة و
لشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في زمان ضمان النفس والاعمال
جسدياً وأما إذا كانت العلة صاحبة لم يعرض الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا إن شهود الشرط
واليمين إذا رجعا جديفاً بعد الحكم أن الثمنان على شهود اليمين لا تنهيهما شهود العلة وكففت
العلة والمسببة إذا اجتمعاً مستطاحكراً بسبب كشهد التغيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق
والنكاح ثم رجعا بعد الحكم وأما الثمنان على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتغيير
مبني وعلى هذا قلنا إذا اختلف الولي والمأهر فقال المأهر أنه اسقط نفسه كانت
القول قوله استحباً لأنه يثبت بها هو الأصل وهو صلاحيته العلة للحكم وبينكر
مخالفة الشرط بخلاف ما إذا ادعى الجراح الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه صلاحي

علة

ترجمہ

اور ہر حال شرط پس وہ شرط میں مراد ہے اس سے جس کی طرف علم کی اضافت ہو شرط کے
وقت پائے جانے کے اعتبار سے نہ کہ اس کی وجہ سے وجہ کے اعتبار سے پس وہ ملحق ہو
دوہی دار پر ملحق ہے وہ شوہر کے قول انت ملحق کی وجہ سے دخول دار کے وقت پائی جائے گی شرط کی وجہ سے
نہیں ہے اور بھی شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں لھو دنا اور یہ (کنواں
لھو دنا) حقیقت میں شرط ہے اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے اور علتاً سبب محض ہے لیکن زمین و کاوت
ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے تو حفر کا ازالہ ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ حفر شرط ہے لیکن علت علم کی علت
نہیں رکھتا اس لئے کہ ثقل امر طبیعی ہے جس میں کوئی قدر کی نہیں ہے اور علتاً بڑا مشہر صباح ہے پس پینا (مشما)
بواسطہ ثقل علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا اور جب علت شرط کے صارف نہ ہوئی اور شرط کے لئے شہد
العلل ہے اسی وجہ سے کہ شرط کے ساتھ وجود ملحق ہے تو ثمنان النفس و اموال و دونوں میں شرط کو علت کے قائم
مقام کر دیا گیا اور ہر حال جبکہ علت علم کی صلاحیت رکھے تو شرط علت کے علم میں نہ ہوگی اسی وجہ سے ہم نے کہا
کہ شرط و یمن کے شہود سے جب علم کے بعد زادع کر لیا تو ثمنان شہود و یمن پر ہوگا (یعنی نصف ہر کا ثمنان) اس لئے
کہ جب علت کے ثنواہ ہیں اور ایسے ہی علت اور سبب جب دونوں میں جو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا
جیسے تخیر و اختیار کے ثنواہ جبکہ وہ ملحق اور ثمنان میں ہیں جو جائیں پھر علم کے بعد رجوع کر لیں تو ثمنان شہود
اختیار پر ہوگا اس لئے کہ یہ (اختیار) علت ہے اور تخیر سبب محض ہے اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور
مأهر نہ ہو کر پس عدلہ لہا کہ اس کے لئے کوہ و کراہات تو اسے ماہر یا قول خبر ہوگا اس لئے کہ ماہر اس پر سے شک کر رہا ہے کہ اصل
ہے اور اصل وہ علت کا حکم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ انکار کرتا ہے شرط کے علت کا خلیہ ہونے کا ثمنان



اس صورت کے بغیر جانتا کسی روحیہ سبب سے موت کا دعویٰ کرے تو جانتی کے تقدیر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ جاندار صاحب علت ہے ۔

تشریح اے شرطی اقسام خمسہ مع تعریف نالی اور نورالانوار میں مذکور ہیں مضافاً ضامن عدوان و زبردستی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور نقل اور پلا جابجائی اور انکی وجہ سے ضامن واجب نہ ہوگا ۔
اے دانشور عارف! شرط اس کا مطلق ہے اور مابو علت اس کا قائل ہے ۔

سبق نمبر ۷۸ سابق گفتگو سے یہ امور معلوم ہو چکا ہیں کہ سبب علت کے اندر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی تو پھر ہم کی مضاف شرط اور سبب کی جانب نہ ہوگی بلکہ علت کی جانب میں حکم کی اعتراف ہوگی ۔ اس پر غور کرتے ہوئے دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ زبردستی خالہ کے غلام کی بیڑی کھول دی گئی کی وجہ سے وہ بھاگ گیا تو زبرد (حال) پر ضامن واجب نہ ہوگا اس لئے کہ غلام کی طاعت کو خود غلام کا فعل ہے اور غلام نازل مختار ہے اور حال زبرد کا فعل شرط ہے لیکن زبرد کے فعل سے صرف مانع کا زوال ہوا ہے برابر باقی کو مستلزم نہیں ہے یعنی غلام کو کھول دینا واجباً باقی کو مطلقاً نہیں ہے ۔

لہذا سبب علت صاحب موجود ہے تو حکم اس کی جانب منسوب ہوگا ۔
مسوال :- شرط طاعت کے بعد جو اگر قہ ہے اور یہیں شرط رکھ لیا پہلے اور باقی طاعت بعد میں ہے تو اس پر شرط کی تعریف کیسے صادق آئے گی ؟

جواب :- درحقیقت شرط کہتے ہیں زوال مانع کو جس کے بعد بعد اپنی وجود حکم متحقق ہو جائے جیسے یہاں ہوا ہے اور سبب علت سے پہلے ہوتا ہے جس کی جانب نہ وجوب حکم مضاف پہلے اور نہ وجوب حکم ہر حال اس مناسبت کی وجہ سے ہونا چاہیے کہ یہ شرط فی معنی السبب سے ۔

مسوال :- تو پھر اس کو سبب فی معنی علت کے نہیں سے قرار دینا چاہئے ؟
جواب :- نہیں ۔ کیونکہ اس کے در شرط میں کھولنے اور باقی کے در میان نازل مختار کا فعل حاکی ہے اگر نازل مختار کا فعل ہوتا تو اس کی کیا کشت ہو سکتی تھی اب ہمیں اس لئے اس کو سبب متعلق قرار دیا جائیگا جس میں شرط فی معنی السبب متعلق ، اس کی مثال بعینہ اسی سمجھ کر کہیں گے ، اپنے باخوب میں کوئی چوہا یا موش دیا اس کے بعد وہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز پر ٹکرائے اس کو ہلاک کر دے تو اس میں پر ضامن واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ درمیان میں نازل مختار کا فعل حاکی ہے ایسے ہی یہی پر نہیں ہوگا ۔

مسوال :- کہا حال اور مرسل دونوں ایک ہی دائرے میں ہیں ؟
جواب :- جی ہاں ۔ باعتبار حکم کے دونوں پر ضامن نہیں ہے علت صاحب درمیان میں ہونے کی

دہ سے بڑھانے والے دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ جس کا فعل سبب محض ہے جس پر شرط کی تعریف صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں مانے کا ازالہ نہیں اس لئے کہ جو باہر مقید نہیں تھا اور حال کا فعل شرطی معنی سبب ہے کیونکہ اس کے فعل سے ازالہ مانا جاتا ہے۔ تو اس دہ سے ان دونوں کے درمیان اتنا فرق کیا جائے گا، مگر علماء دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ اصول گذر چکا ہے کہ جب علت کے اندر خود اہلیت اور صلاحیت موجود ہوگی تو پھر حکم کی اصناف اس کی طرف ہوگی شرط اور سبب کی طرف نہ ہوگی۔

پھر اس اصول کی مذکور کے مطابق اگر کسی شخص سے پرندہ کے بننے کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے وہ بڑیا تو یہاں پرندہ کا فعل علت ہے اور نہ ہی اس کا فعل شرط ہے جس میں سنی سبب ہیں زماں تو اس پر محض آئے گا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے امام محمدؒ نے پرندہ کے فعل کو فعل غیر قرار کا فعل قرار دے کر فرما دیا (دھونے والے) کے فعل کا شرط فیہ معنی علت قرار دیا ہے اور حضرات ائمہ نے اس کو فعل محض کا فعل قرار دیا اور شرط فیہ معنی سبب کے قبیلے سے قرار دیا ہے۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک فاعل پر محض واجب ہے اور حضرات ائمہ نے اس کے نزدیک نہیں ہے۔

سوال :- تو پھر حضرت زینا علت کے اوپر محضان کیوں نہیں ہے وہ بھی تو فاعل محض ہے ؟
جواب :- ہے تو فاعل محض مگر سقوط کے اندر تو اس کا اختیار نہیں ہے ہاں اگر سقوط کے اندر اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور متفق ہو جائے کہ اس نے قصداً اپنے کو کرایا ہے تو پھر مافرد محضان واجب نہ ہوگا۔ متعلقات اسلام شرع میں سے ہوتی قسم ملامت ہے اور ملامت اس کو کہتے ہیں جو بظہر میں دیکھو دیکھ کر کے دیکھو کہ تیار کر دے جیسے حشرات معلوۃ انسان کی علامات ہیں اور جیسے انسان نماز کا وقت داخل ہوئے کی علامت ہے اور جیسے زحمان شوہر کے اس توں میں اشتیاق فاعل محضان بشر میں۔
تو فاعل للاق کی علامت ہے۔

اور کوئی علامت کا نام شرط بھی رکھ دیا جاتا ہے اور وہ ملامت جس کو نماز کا شرط کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اہل زمانہ اہل احسان ہے اس لئے کہ احسان ثابت ہو کر صرف تکبر یا معنی رحم کا معروف ہوگا۔
سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ احسان نہ ہو سبب بلکہ ملامت ہے ؟

جواب :- اہل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ شرط بعد علت آتی ہے اور یہاں احسان بعد زنا آئے تو اس احسان کی وجہ سے علم رحم ثابت نہ ہوگا بلکہ احسان قبل زنا حکم رحم کا باعث ہوگا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احسان شرط نہیں ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ احسان علت اور سبب بھی نہیں ہوگا کہ احسان کسی بھی درجہ میں معنی الی الرحیم نہیں ہے (کہ حق)

لہذا علامہ علامت کے اور کوئی چیز نہیں تھی لہذا پھر اس کو علامت رحم قرار دیا گیا ہے اور اسی اصول کے پیش نظر ہم نے کہا کہ اگر مشہور احسان اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر کچھ دیت کا احسان

شرح اثر و حسامی

۳۲

درس حسامی

دعا ہے ہوگا خواہ غیب رجوع کر میں یا شہود ذرا کے ساتھ رجوع کر میں کیونکہ شرط کے اندر کو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا حقیقہ قرار دیا جائے عوامیت کے اندر اس کی صلاحیت نہیں کہ اس کو علت کا حقیقہ قرار دیا جائے عوامیت پر صفا کا علم جاری کر دی جائے کہ اس کو لازماً اور بعض اوقات شرط کی کاہکی صلیک سے کہ اس صفت کی عبادت ہے دروازہ المتاعیر سے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ شرط ضمنی وہ ہوتی ہے جس کے اوپر وہ ضمنی کو قوف ہو اور بعض اوقات اس میں ہے۔ اس کا تقدم میں الزام کو یہ شرطیت کے نہ لی نہیں ہے کیونکہ شرط کے سے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ وقت سے فوراً ہو بلکہ بعض شرط میں سے تقدم میں بھی ہے شرط صلوٰۃ اور شہد و شکاک اور بعض حضرت نے اس کو شرط فی حسنی اعلیٰ قرار دیا ہے۔ امام زراعت نے نزدیک بعد جو یہاں شہد و احصاء واجب ہو گا کیونکہ وہ اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ بعد فیصلات وہاں نہیں ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

وعنی هذا قلنا اذا حق قيد عبد حتى انفق له فیه من الان حدة شرط فی الحقیقة ولہ حکم السبب لما انہ سبق الا باق الذی هو علت التلک فالسبب ما یستلزم والشرط ما یتاخر سو هو مسبب محض لانه قد اعترض علیہ ما هو علت فی انفسہ بنفسہا غیر حادثہ بالشرط وکان هذا الکون ارسل دابة فی التفریق بحالت ثلثة۔ ویرشدنا شرح صابت شیئا لویضہ ان الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل و هذا صاحب شرط جعل مسبباً قال ابو حنیفہ والیو یوسف رجھا انما فیمن ینج باب نفس فطر الظہر انہ لا یمکن ان هذا شرط جری لیس السبب ما قدنا وقد اعترض علیہ فعل المتخلف فی الاول سبب محضاً فالمرجع التلک مضافاً الیہ بخلاف السقوط فی التبعیر لانه لا یجوز ان فی السقوط حتی لو اسقط لنفسہ هذا رکنہ واما العلامة فہا یعرف الوجود من غیر ان یتعلق بہ وجوب ولا وجود وقد لیکن العلاقة شرطاً وذا مثل الاحصاء فی باب لزوما فانما اذا ثبت کان مفعولاً لحکم الزما فانما ان یوجد الزما بصورة۔ ویتوقف انعقادہ علی وجود الاحصاء فلا ولہذا انہ یمنشئ شہود الاحصاء انہ رجھا انما

ترجمہ

! اور اس کا تاثر یہ ہے کہ اگر جب کسی شخص نے طوم کی بیڑی کھول دی یہاں تک کہ غلام بھاگ گیا تو وہ دیکھ لے گا کہ وہ غلام اس نے کھولا تھا حقیقت میں شرط ہے اور اس شرط کے سے سبب بالفعل کا علم ہے اس وجہ سے کہ شرط ان سے مقدم ہے وہ باقی تو تلف کی حالت سے پس سبب وہ ہے جو وقت پر مقدم ہو اور شرط واقعی وہ ہے جو نہ کہ ہو بلکہ ہو شرط (دکھو) اس سبب شخص ہے اس لئے کہ اس پر وہ چیز بشرط آتی ہے جو علت ہے (دکھو) تو تا تم بنفسہ ہے جو شرط سے پیدا نہیں ہوئی اور یہ (دکھو) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چاہیے تو پا پس وہ دیکھیں بائیں گھوما پھر دیکھیں چپ کی سیخ یا زبان کسی چیز کو مائل کر دیا تو

فہم اس کا خاص نہ ہوگا مگر تحقیق کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو سبب قرار دیا گیا ہے۔
 حدیث شعیبہ رضی اللہ عنہ فرمایا اس شخص کے بارے میں جو بیخبر ہو کہ اگر وہ ان کو کو بیخبر نہ آگیا کہ وہ (دھوئے والا) خاص نہ ہوگا اس لئے کہ یہ (دھوئے والا) صاحب شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس شرط کے اوپر قائل بننا کہ فعلی عارضی ہوا ہے پس اول سبب مختصاتی رہا تو تلف کی اضافت منع کی جانب نہ ہوگی بخلاف کو میں جس گرتے کے اس لئے گرتے ہیں گرتے والے کا اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرا یا ہے تو ان کا خون نہ پینگال ہوگا یعنی حاضر اس کا خاص نہ ہوگا اور ہر حال علامت پسند ہے جو وجود کو نہ ہونا اسے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ واجب اور وجود متعلق ہوں اور کچھ علامت کا نام شرط رکھا جاتا ہے اور یہ علامت جو ہم بالشرط کا آزاداں جیسے اب زمانیں احصا ہے اس لئے کہ احصا سبب ثابت ہو جائے تو وہ حکم زمانہ (رجم) کا مرتب ہوگا۔ پس ہر حال یہ بات کہ زمانہ اپنی علامت سے پایہ جائے اور اس کا علت نہ کہ مقتضی ہونا وجود احصا پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے اور اسکی وجہ سے شہود احصا جبکہ شہادت سے رجوع کر لیں کسی بھی حال میں خاص جنوں گے۔

تشریح

۱۔ دلیل بنیہ الحی یعنی جب علت صاحب حکم موجود ہو تو حکم کی اضافت شرط کی جانب نہ ہوگی اس اصول کی بنیاد پر ہم نے کہا ہے مثلاً بشرک، باقی سے مانع تھی اور اس کا کھونا مانع کا ازالہ ہے اور مانع کا ازالہ شرط ہے۔ مثلاً جو کہ یہاں کھونا علت تلف را باقی پر مقدم ہے اس لئے کہا گیا کہ یہ شرطی حکم السبب ہے۔ مثلاً بھیرہ سبب مفعول ہے فی حکم علت نہیں ہے کیونکہ وہ میان علی خوار کا فعل موجود ہے۔
 ۲۔ گرجو پایہ سابقہ روکش پر برقرار رہا اور کسی کو ہلاک کر دیا تو مرسس پر ضمان واجب ہوگا یہ وجوب ضمان اس وقت سے جبکہ اس کا اپنے اختیار سے چلنا ثابت ہو جائے مثلاً زمانہ کے حکم کی علت ہے اور احصا اس کی علامت ہے اور جب علت صاحب موجود ہے تو علامت پر ضمان نہیں ہو سکتا لہذا اگر شہود زمانہ بعد ہم اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ شہود علت ہیں لیکن شہود احصا پر بعد رجوع ضمان واجب ہوگا اس لئے کہ وہ شہود علامت ہیں۔

سبق نمبر ۱۰

۱۔ اگر مشرور اور مصلقات احکام مشرور حکایان ہو چکا سبب مزدورت تھی کہ اس چیز کو بیان کر دیا جائے جو ہر خطا مات مشرور سے لہذا اب اس کا بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان قبل البلوغ غلطات کا مکلف نہیں ہے اور نسکی طرح بموکل مکلف نہیں ہے ثانی میں زوال عقل ہے اور اولی میں تصور عقل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حکام مشرور کی تکلیف کا مدار اہلیت پر ہے اور اہلیت عقل سے حاصل ہوتی ہے اس لئے اب عقل کے بارے میں کچھ گفتگو

ہوئے۔ انسان کی عقل کو نیکو عقل قرار دینا بھی حاکمات بجا ہے اور عاقل مطلق قرار دینا بھی سراسر سفاکت ہے اس لیے راہ اعتدال ان دونوں کے درمیان ہونا ضروری ہے۔

اس لئے تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذات خود رادکام کی موجب ہے اور نہ عزم بلکہ حکام کا تعین ضرورت کا کام ہے لہذا ان میں سے ایسے بھی امور ہوں گے جو عقل کی قوت پر دار سے بظاہر جوں کے توڑ ان کو ماننا پڑے گا اس لئے فقہاء کرام ایسے امور کو امر بقدری کہتے ہیں، نیز بغیر عقل کے شریعت کے احکام کی تکلیف کا بھی وقوع نہ ہوگا۔ بلکہ توہم خطاب کا بھی عقل ہے یہی تاثر یہ تحقیق احکام کو مسلک ہے اور یہ افراط و تفریط کے درمیان، یہ طرف راہ اعتدال ہے جسے ہر قادر کے درمیان تصور و روح کے درمیان اپنا حق ہے جو فقہاء ایزدی راہ اعتدال کو اختیار کیا ہے مفسر قرآن اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط و تفریط سے اولیٰ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے ہیں اور جو بات ان کی عقل کے کچھ کچھ میں نہ سمجھے اس کا بڑی دلیرانہ سے انکار کرتے ہیں لہذا دینیت باری اور خطاب قبور و نوزان اور احادیث کرامہ انہوں نے انکار کیا ہے کہ گردناغ کی چو کھٹ کی جڑ سے ہوئی کلی اس کے اور ایک سے قاصر رہی تو اس کا انکار کیا کر بیٹھے اور اشاعرہ نے عقل کو گویا برتر قرار دیا اور حسن و قبح کی معرفت میں اس کو بالکل غیر ضل ثابت کیا۔

اور اس کا وجہ سے انہوں نے جو کہ ایمان کو غیر معتبر قرار دیا اور معتزلہ نے اس کو ایمان کا مکلف قرار دیا اور ہم نے ان دونوں کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ اگر کچھ جو مائل ہو ایمان لے لے تو اس کا ایمان صحیح ہے لیکن ابھی اس پر ایمان مانا واجب نہیں ہے، پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ عقل ہے کیا چیز؟ تو عقل انسان کے بدن میں خدا کا عایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلوہ حاصل ہوتا ہے جس کی بدولت انسان بتوفیق ایزدی اپنے مطلوب کو حاصل کرتا ہے۔ اور عقل کا دائرہ سلطنت بہت وسیع ہے لیکن اس کی سلطنت کی بدولت انسان اور کائنات عبور و ہال سے خروشا ہوتا ہے جہاں وہ اس کلام کی سلطنت قائم ہو جاتی ہے جس طرح صورت ہے کہ سب وہ راضی ہوتا ہے اور عالم کو جلتا ہے تو اس کی جھلک اور روشنی کے وسیلے سے آنکھ حقیقت کو دیکھتا ہے ورنہ انہیں بے ہوشی بھی آئے کچھ نہیں دیکھ پاتی۔

ہر حال تاہم عقل کے بعد قلب کو مطلوب کا حصول بتوفیق ایزدی ہے بعربی وجوب اور بمرق تو میر نہیں ہے ہم نے احکام انظم میں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کی ہے نیز جواہر الافراء میں عقل کی مختلف تفسیریں موجود ہیں، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصل اختلاف الناس فی العقل اھو من العلم الموجبة اھکلا فقلت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحق منه معزاً لما استحق علی القطع والنبات فوقی العقل الشرعی فلم یجوز وان یثبت بدلیل الشرع بالاید ركة العقل او یقبح وجعنا الخطا

شرحہ نفس النفل و قالوا لا عذر لہن عقل صغیرا کان اذ کبدوا فی الوقف عن انطلب و فزالت
 اکایمان وان لم تملک الذمۃ و قالوا لا شعریۃ لا علوۃ بالنفل اصلاً دون الذمۃ و من اعتقد
 الشریک ولم تملک الذمۃ فہو معذور و القول الصحیح فی الباب ان النفل مستلزم لکتابات الاھنیۃ
 و ہو فوس فی بدن الاولادی یعنی یہ طریق پیدائی بہ من حیث ینتہی الیہ درک الحواس فیتبدل
 المطلوب للقلب فیدرکہ القلب بتأملہ بتوفیق اللہ تعالیٰ لایا ینجا بہ و ہو کالتفہن فی الملکوت الظاہر
 اذا بزغت و یدہ اشعاعہا و وضع الطریق کانت العیون مد رکبہ بشہابہا و سابا لعقل کفایت ۔

ترجمہ

بفعل ہے عقل کے بیان میں عقل کے بارے میں لوگوں نے داخل قبلہ نے اختلاف کیا ہے کہ وہ عقل
 موجب میں ہے یا نہیں تو معتزلہ نے کہا ہے کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ سمجھ سکتے ہیں علت وجہ
 ہے جس کو قیاس سمجھ اس کے لئے علت مجزئہ ہے قطعت کے ساتھ علی شرط سے بڑھ کر کہیں معتزلہ نے یہ کہ تو قرآن میں دیکھ
 دیکھ شرع سے وہ حکم ثابت ہو جائے جس کا عقل اور ناک نہ کر سکے یا اس کو قیاس جانے اور انہوں نے خطاب شرع کو نفس
 عقل کے ساتھ متوجہ قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ جس کو سمجھو یا سمجھو حاصل ہو گئی ہو یا ہو یا بڑا اس کے لئے طلب
 ایمان کی واقعیت سے اور نیک ایمان سے کوئی نذر نہیں ہے اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اور اگر شرع نے کہا ہے کہ
 بغیر شریعت کے عقل کو کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا حالانکہ اس کو دعوت نہ پہنچی تو وہ معذور ہے
 اور باب عقل میں قول صحیح یہ ہے کہ عقل مجزئہ ہے اہیت کے اثبات کے لئے اور عقل اولیٰ کے بدن میں ایک نور ہے
 جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتداء اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس ظاہرہ کی رہنمائی ختم ہوجاتی
 ہے پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہو جاتا ہے جس کو مطلوب کا قلب اور اک کر لیتا ہے تا کہ عقل سے امر لسانی کی
 توفیق سے دکان عقل کے وجہ کرے سے اور وہ عقل عام ظاہر میں سورج کے مثل ہے جب وہ طلوع ہو جائے
 اور اس کی شعاع ظاہر ہو جائے اور راستہ روشن ہو جائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے اور اک کرے
 وہاں ہو جاتی ہے (مگر) عقل کی رہنمائی ناکافی ہے ۔

تشریح

و نہ مدہ کی اہویت کی معرفت اور منہم کا ذکر فعل ضمن ہے اور اس کی تفسیر صحیح ہے ۔ مکتبات
 حقیقت تفسیر یہ ہے ۔ عقل شرع تو محض علامات ہیں موجب بذات نہیں ہیں اسی لئے ان میں
 تسخیر و تبدیلی جاری ہوتی ہے اور عقل عقیدہ میں یہ بات نہیں ہے کہ میں تسخیر و تبدیلی ہوا میں نے معتزلہ نے
 عقل عقیدہ کو عقل شرع سے ترکہ بنایا ہے ۔ نہ کہ ثابت جس کی میں نہیں ہیں بل طبیعت کے صفائی و مناظرہ یا
 مناسب ہونا اس کا محض نقصان ہے یا محض کمال ہے ۔

اقا کا دنیا میں متعلق دعوت ہونا اور آخرت میں متعلق عقاب و سزا ہونا یا دنیا میں متعلق رحمت ہونا اور
 آخرت میں تسلی و نواب ہونا تو معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف آخری صورت میں ہے ورنہ اولیٰ دونوں

نہیں باوقاف عقل سے ثابت ہوتی ہیں۔ مثلاً اگر وہ شخص جس کو دعوت نہیں پہنچی تو زبانِ کامل کے بعد اس بات کا مکلف ہے اور ایمان نہ لانے کی صورت میں وہ مذہبِ ہجو کا اسی کو حقیقہ کا مختار قرار دیا گیا ہے اس سلسلہ میں حضرت مجدد الاعجازؑ نے ہر ایک مکتوب، مکتوبات امام ربانیؑ کے نوہ دہے جو قابلِ ملاحظہ ہے۔

سبق نمبر ۷۷

پہلے سبق میں اصولِ آپ کے سامنے گذر چکے ہیں یہاں اس پر کچھ تجزیات پیش فرما رہے ہیں تاکہ کچھ ایمان کا مکلف نہیں ہے لیکن اس کا ایمان صحیح ہے نہ ایک مرتبہ کسی مسلمان کی منکوحہ ہے اور یہ مرتبہ ایسی نر کی ہے جس کے والدین مسلمان ہیں جنہیں مسلمان ہیں اگر وہ اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اس کو مرتبہ مقرر نہ دیں گے اور کہنے شوہر سے بائرنہ ہو گی لیکن جب وہ بالغ ہو گئی اور اب بھی اسلام کی توصیف بیان نہ کر سکے تو اب وہ اپنے شوہر سے دست بردار ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ نر کی جب تک بالغ نہ ہوں اگرچہ ان میں کچھ بوجھ ہو ایمان کے مکلف نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اگر مرتبہ اسلام کی حقیقت کو بیان نہ کر سکے تو اس کو مکمل مسلمان ہی قرار دیا جائے گا۔

اس طرح اگر کوئی بالغ نر کا جو لیکن اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی ہے تو وہ عقلِ عقول کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا اور جب بوط کے بعد وہ اتنا زبردہ رہا کہ تائیں کر کے اور نظر و فکر سے کام لیکر عاقی کو چھپاتا تو اس کو معذور قرار دیا جائے گا لہذا اگر وہ ایمان دیکھ میں سے کسی کی توصیف نہ کر سکے اور نہ ان میں سے کسی پر استغفار رکھے تو وہ معذور اور غیر مذہب ہے۔ لیکن اگر بعد بوط وہ اتنا زبردہ رہا کہ تائیں اور نظر و فکر سے کام لے کر مؤثر نہ ہوتا تو اس زمانِ تائیں کو دعوت کے قائم مقام کر دیا جائے گا اور اب اس کو معذور قرار نہیں دیا جائے گا جیسے اگر کوئی بچہ ہو تو بعد بوط اس کا مال اس کے والد کر دیا جائے گا لیکن اگر وہ سفید ہو تو بطنی قرآن اس کا مال اس کے جب حوالہ کیا جائے گا جب کہ وہ مقامِ رشد کو پہنچ جائے تو بقولِ امام ابو حنیفہؒ بیس سال یا یعنی ۵۴ سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا اگرچہ آثارِ رشد اس سے ظاہر بھی نہ ہوں کیونکہ وہ اس عمر میں قادر ہو سکتا ہے۔

اگرچہ تو اس بیان پر چاہتا تھا کہ بوط سے ۳ روز کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کر دیا جاتا مگر عقول میں تفاوت کی وجہ سے ایسا نہ کیا گیا اور اس کو دوا کی طرح دیا نہ کر دیا گیا اگرچہ اس باب میں کوئی نصِ قاطع موجود نہیں ہے۔ بہر حال بابِ عقل میں ماہریدہ ہیں جنہیں اور اساتذہ اور مفتقرہ کے مذہب میں تفریق و افراط ہے اور دونوں فریق کے پاس کوئی قطعِ افتاد دلیل نہیں ہے اہم غلطی یہ ہے کہ جو کہ اس شخص کو مطلق معذور قرار دیا ہے جس کو دعوتِ اسلام نہیں پہنچی لہذا اگر اس کو قتل کر دیا جائے تو آلِ بھٹان واجب قرار دیتے ہیں۔

نیز امام شافعیؒ و دیگر عقل کو معذور قرار دیتے ہیں حالانکہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے تو ان کا عقل

کو متواتر و بنا دلائل عقل اور اجتہاد کی وجہ سے ہے تو ان کے مذہب میں متافعی تحقیق ہو کہ عقل کو نحو بھی تراز و مدار عقل سے اس کے خلاف ثابت کیا۔ نیز عقل کے ساتھ خواہشات نفسانی کا اختلاط درہتا ہے تو اس کا معتزلہ کے مثل محبت مستقل قرار دینا بھی غلط ہوگا لہذا راہ اعتدال یہ ثابت ہوئی کہ عقل اہلیت کا مدار ہے لہذا اب اہلیت کے احیان کی ضرورت ہے اور چونکہ اہلیت کو عام معنی ہو کہ اس کو فہم کر دیتے ہیں ان کو بیان کر دینے کی ضرورت ہے۔ اب جملہ طرے دیکھئے۔

ولهذا قلنا إن الصبي غير مكلف بالإيمان حتى إذا غلبت المراهقة وهي تمت مسلم بين البربر المسلمين
والمعترف الاسلام لم يجعل مرتدة لا ولم يبين من زوجها ولو بلغت كذلك لانت من زوجها وكذا
تقول في الذي لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بغير العقل وأنه إذا لم يصف إيماناً ولا كفراً ولم
يقتد على شيء كان معذوراً وإذا اعان الله بالنجارية وأخذ له العقاب فهو لم يصب
معذوراً ولم يبلغه الدعوة على نحو ما قال البرخية في السفيه إذا بلغ ختاً وعشرين سنة
لم يصب بالدين لأنه قد استقر في فدا النجربة والاستحسان فلا بد من أن يزود به رشد وليس
على المحدث في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة في بيع الشرع بخلافه فلا دليل له
يعقد عليه ومن النفا من كل وجه فلا دليل له أيضاً وهو ذهب النشاف في قوله قال في قوله لم
تبلغهم الدعوة إذا كانوا ضمنوا الجعل كفرهم عفواً وذلك لأنه لا يجد في الشرع أن الفسق غير
معتبر للاهلية فأنما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد في اعتبار مدله وأنه العقل لا يفتل من
المعوى فلا يقسم حجة بنفسه بحال وإذا ثبت أن العقل من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا
ينقسم على قسمين الاهلية والامر بالمعروف عنه

ترجمہ اور اسکی وجہ ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے یہ نہ شک کہ عجب کراہت کھڑا ہو جائے اور کئی مسلمان کے نکاح میں چودہ مسلمان والدین کے درمیان اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے تو اس کو حرم قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ اپنے شوہر سے بائند ہوگی اور اگر وہ اسکا حال میں بالغ ہو جائے تو اپنے شوہر سے بائند ہو جائے گی اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے حق میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل مجبور سے فریضہ ہے اور جب وہ ایمان اور کفر کی صفت بیان نہ کر سکے اور ان میں سے کسی شے پر معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا اور جب اللہ تعالیٰ نے تجربہ سے فوراً اس کی مدد کی اور عقاب (انجام) کے دریافت کر کے دے دیے اس کو بہت دیر تو وہ معذور نہ ہوگا اگرچہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو اسکی طرف سے منہ ہوا بوضیفہ ہے

سفید کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تو اس سے اس کا مان نہیں روکا جائے گا اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے تو نہ دوسری ہے کہ اس سے اس کا رشد چھڑ جائے اور



اس باب میں ازبانِ تامل کے لئے کئے گئے دو جوں (کسی میں) حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے پس جس نے عقل کو علت
موجہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف و ردِ بشر را کو محسوس قرار دیتا ہے (جیسے منکر) تو اس کے پاس کوئی قابل
اعتقاد دلیل نہیں ہے اور جس نے عقل کو باطل قرار دیا ہے تو اس کے پاس بھی دلیل نہیں ہے اور یہ مناسبت کا
مذہب ہے پس انہوں نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جن کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قیامت کے گئے تو ان کا نشان
و امیب ہو گا تو ان کے کفر کو ظور قرار دیا ہے۔ اور یہ زبان کے پاس دلیل کا نہ ہونا، اس کے لئے یہ اجماع عقل کو محسوس قرار
دینا ہے بشریت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں پاسے گا کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے تو وہ عقل کو ولادت عقل
اور امتداد کو جو سے منکر قرار دیتے ہیں تو ان کا مذہب مناسبت ہو جائے گا اور تحقیق کہ عقل مناسبت اور مناسبت سے ممکن
نہیں ہوتی تو عقل بنفسی حال میں کس حد تک کی صلاحیت نہیں رکھے گی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل اہلیت کی
صفات میں سے ہے تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں دو قسموں پر منقسم ہے ایک اہلیت اور دوسرے
وہ امور جو اہلیت پر واضح ہوتے ہیں۔

تشریح

۱۔ بات میں ردِ حجاب: یہاں یہ بات بڑی تعجب آنے والی ہے کیونکہ حقیقہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق
قہری ہے اور قرار ایمانی شرط ہے جو متعدد مقامات پر مستحکم و اتمال رکھتا ہے جیسے حالت، کراویں اور
اندر میں۔ اور یہ اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ حقیقت ایمانی قلب میں موجود ہے اور زبان سے ادا کرنے کی قدرت
میں ہے لیکن حجاب اس کو مانع ہو جاتی ہے۔

۲۔ جب شہور: اس باب میں اس کا احتمال ہے تو اس سے یہ نہ کہے کہ ایمان کی حقیقت ایمان کو ممکن
ہے کہ اس کو اپنے شہور سے حجاب اس سے مانت ہو جائے بلکہ شہور خود اس کے سامنے ایمان کی حقیقت یا حاکم
اور کہے کہ میرا ہر اعتقاد ہے اور میں شکستہ ہوں کہ میرا عقلی حکم، عقائد ہو گا تو اگر وہ اس کے جواب میں بالکبریا
تو کافی ہے اور صلاں ہے۔ راگروں کہے کہ آپ جو کہہ رہے ہیں اس بارے میں کچھ نہیں جانتی تو اب یہ بات
کا ذکر کیا جائے گا۔ مثلاً خداستوی وہ انجرت؛ کیونکہ اب وہ ادا ہو سکتا ہے کیونکہ وہ بارہ سال میں بارہ
ہو سکتا ہے اور پھر چھ۔ کے بعد اس کے یک سو سکتا ہے جو بارہ سال میں بارہ سال ہو جائے اور پھر بارہ سال میں بارہ
یک سو سکتا ہے تو اب یہ بارہ سال کا ہو گیا اور ادا ہو گیا۔ مثلاً دینس مل و کثر؛ جس میں عقل مطلب موجب ہے یا نہیں
اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں کے ساتھ نہیں ہے نہ عقلی نہ نقلی تو اس صورت میں کلام مصنف در عقل
میں لکھا تو صبیح ابدال اجماع کے قبل سے ہو گا یا مطلب ہے کہ کس مائل کو دونوں میں ہیں یعنی اس کو کتنی جلت دیکھئے۔
اس باب میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ یا وہ مطلب لیا جائے جس کو ہم نے فقرہ میں بیان کیا ہے
سفید کو کتنی جلت دیکھئے اس باب میں کوئی قطعی نفس نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں یہ کلام اول
کلام کا مختصر ہو گا اور مصنف کا قول میں جمل الخ و دہ تہراتی کلام ہو گا۔

سبق نمبر ۱۸

ایہٹ کی دو قسمیں ہیں غلہ البلیت و خوب طے البلیت اور نہایت و خواتم البلیت۔
 پہلا کا مدار ہوا اس کے اوپر ہے اس پر نشانہ کی وجہ سے تمام بنو آدم و خوب طے البلیت رکھتے ہیں مگر دنیا میں ظہور کے بعد اندر ہی البلیت کے وجود کو ذکر حال سے لیکر کیا جاتا ہے۔ ہذا جب تک
 بچہ مان کے کیسٹ سے نہیں نکلا تو انھیں وہ مان کا بڑا ہے، انھیں اس کے لئے ذرا کاٹ نہیں ہے لہذا انھیں اس پر کوئی چیز
 واجب نہیں کی جاسکتی البتہ اس کے حق میں جو مانع ہو جیسے ثبوت نسب، تربیت، ہجرت و غیرہ وہ جنہاں کے لئے بھی نہیں
 ہوتا ہے۔ اور جب وہ پیدا ہوئی تو اب وہ دونوں چیزوں کا متعلق ہوئے گا یعنی اس کے اوپر وجوب بھی ہو سکتا ہے
 اور اس کے لئے بھی ہو سکتا ہے، اور وجوب کا اصل قائم و دائم ہے لیکن اگر انھیں اور اس کا متعلق نہیں کر سکتا تو وجوب
 معدوم قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ وجوب بذات خود مقصود نہیں ہے۔

اسی نکتہ کے پیش تقریر ہو کہ مکلف قرار نہیں دیا گیا اور اس نکتہ کے پیش نظر کہ مذکورہ بات کا مکلف نہیں
 قرار دیا گیا البتہ کافر ایمان کا اہل ہے اس لئے وہ ایمان کا مکلف ہے۔ لہذا چھوٹا سا بچہ جو عمر قائل ہے ایسا بھی اس کو
 ایمان کا مکلف قرار نہیں دیا جائے گا البتہ جب وہ کہ بوجہ والی ہو گیا تو اس وجہ کے ہم قائل ہوتے ہیں اگر وہ
 ادوار کے ہم آہنگ قائل نہیں ہوئے لہذا ایسے قائل بچہ کا ایمان بغیر تکلیف کے صحیح ہے۔ اور اس کی جانب سے
 ایمان کا ادائیگی کا وہ مال ہوگا جو سفر کے جمعہ کا ہو تا ہے کہ اس پر فرض نہیں مگر جب ادوار کے تو فرض واقع
 ہوگا تو پھر بھی قائل کے ایمان کا حکم ہے اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فصل فی بیان اہلیۃ

الاہلیۃ نوعان اہلیۃ الرجوب و اہلیۃ الاداء انا، ہذا الوجوب قبلہ علی قیام اندم فانہ لا دمی
 یولد ولہ ذمۃ صاخرۃ للوجوب لہ و علیہ باجماع الفقہاء بانہ علی العہد الماضی قال اللہ تعالیٰ
 و اذا اخذ ربک من بنی آدم بذنوبہم و قیل لہم اذینہم الی اخر الآیۃ و قبل الانفصال ہر حیدر
 من وجہ فلم یکن لہ ذمۃ مطلقۃ حتی یصلح لہ یعیب لہ الحق و لم یجب علیہ و اذا انفصل و
 ظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اہلا للوجوب نہ علیہ غیر ان للوجوب غیر مقصود بنفسہ
 فی زمان یبطل بعدہ حکمہ و غیر ذلک کما یبطل بعدہ بعدہ و لہذا لم یجب علی الکافر
 شی من الشرکۃ الکی ہی الطاعات لما لم یکن اہل للثواب الاخر و لہذا لا ایمان لہا کان
 اہلا لا دائۃ و وجوب حکمہ و لم یجب علیہ الفقی الا ایمان قل ان یعقل بعدہ اہلیۃ
 الاداء و اذا نفصل و اختل الاداء قلنا للوجوب اصل الا ایمان علیہ دون ادائیگی حتی یصلح
 الاداء من غیر تکلیف فلان فرضاً کالما فی یوئی الجمعیۃ



ترجمہ

یہ فصل ہے اہلیت کے بیان میں، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادراک۔ اہلیتِ وجوب تو یہ ہے کہ ذمہ کے قیام پر پس آؤ گی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ضروری ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع کے ساتھ بنا کر لئے ہوئے عبدالمی پر فرمایا باری تعالیٰ نے، **وَأَذِّنْ لِلْعَذْرَاءِ أَنْ تَدْخُرْنَ بِلِحْظِ زَوْجِہِمْ** اور انھیں اس سے پہلے وہ اس وجہ کا ایک جز ہے تو اس کے لئے ذمہ کامل نہیں ہے یہاں تک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حق وجہ ہو اور اس پر وجوب نہ ہوگا اور جب وہ جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ کامل کا ٹھہر چو گیا تو وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا اہل ہو گیا مگر وجوب بذات خود منکوحہ نہیں ہے پس جائز ہے کہ وجوب کا علم (ادراک) نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے اور وجوب کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے وجوب کا عمل نہ ہونے کی وجہ سے اس وجہ سے کافر برائے شرائع میں سے کچھ وجہ نہیں جو کہ طاعت ہیں اس لئے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ اور ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے علم کے ثمرت کا اہل ہے (یعنی ثوابِ آخرت کا) اور جب پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے اور اس کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے اور جب وہ عاقل ہو گیا اور ادراکِ لامتنی ہو گیا تو پھر اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہونگے نہ کہ وجوبِ ادراک کے یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے ادا نہیں کیجے پس اس ادراکِ ایمان فرض ہوگا جیسے مہر جو ادراک کرے۔

تشریح

۱۔ اہلیت انسان سے مراد کسی فعل کو کرنے کی یا سنبھالنے کی صلاحیت کا ہونا ہے۔
 ۲۔ حقوق العباد میں سے جو عزائم ہیں اور ضمانت مقامات اور شیعہ اور زوجات و اقارب کا نفقہ پر کے اوپر عمل لازم ہوگا۔ ۳۔ میثاق کی تفصیل کے لئے دیکھئے درس فقہۃ اطفال کی کتاب۔

سبق نمبر ۸۲

انسان کا کمال کمال ہے اور کمالی بدن سے ہوتا ہے ان دونوں میں سے ہر ایک کا پاس ایک کا تصور کن اور تصور کا باعث ہے ہذا جو کمال انیسویں اور دونوں میں تصور و نفس رکھتا ہے اور سبب بعد پورا بھی عقل میں تصور رکھتا ہے اگرچہ کمال بدن اس کو حاصل ہے مگر حال اہلیتِ ادراک کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ قاصرہ کامل یعنی تعریف سائنس آپنی سے اہلیت کامل کی وجہ سے اہل تکلیف ہو جاتا ہے اور مطالب اس کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے، ۲۔ اور اہلیتِ قاصرہ کی صورت میں وہ تو نہیں ہوتا مگر ادا کیلئے صحیح ہو جاتی ہے جب اہلیتِ قاصرہ کی وجہ سے ادا کیلئے صحیح ہو جاتی ہے تو ہم نے کچھ ایسی جزئیات کو پیش کرنا مناسب سمجھا جو اس اصول کی حوکیدہوں میں لازم لے گیا۔

۱۔ عاقل ہو کر ایمان درست ہے مگر اس کا بعد اور صدقہ تو قبول کرنا درست ہے کیونکہ یہ خالص نفع ہے عبادات بدنیہ کی ادا کیلئے عاقل ہو کر طرف سے درست ہے بغیر وجوب و تکلیف کے کیونکہ اس

[illegible]

وله الصلوة إذا لم يسمع من قاصركا لم يأن القاصر أن يثبت بقدر ما يثبت إذا كانت قاصرة قيل
 يبلوغ وكذا في بعد البلوغ قيل كان معنوها أنه لا يخلو العصى لأنه عاقل لم يعدل عقله
 ويستغنى عن الأهلية القاصرة صحة الأداء وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء ولو حجب
 الخطاب عليه وعلى هذا قلنا أنه لا يخرج من الصبي العاقل الإسلام ولو لم يخص منفعة من
 النقص فانت كغير الأهلية والصلابة وهو منه وإزاء العبادات البهائم من غير عهدة و
 تلك يرى الحنفى ما يتردد بين النسخ والقصر كما يبيع ونحوه وذلك باعتبار أن نقصان زكوة
 الحنابلة يرى الوقي قاصرا كما يبيع في ذلك في قول أبي حنيفة رحمه الله لا ترى أنه صح
 بيعه من الأهلية بل يبيع فاحتمل في رواية خلافا لصاحبيه ورد مع الوقي يبيع فاحتمل
 في رواية عقبا والشبهة نسبانية في موضع التهمة

ترجمہ اور میری حالت البتہ اویس اس کی رد قسیم میں نہ فاعل سے و رکاب، بہر حال قاصر میں دو ثابت ہو جانے سے بدن کی قدرت سے تیرہ قدرت قاصر ہو جوتا سے پہلے اور جیسے ہی درمیان کے بعد اس شخص کے بارے میں جو عقود (سہیر) جو اس سے کہ وہ بیکہ کے دہر میں ہے اس لئے کہ وہ نیا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہوتی (اوپر اس کا بدن کام ہے) اور یہی ہے، البتہ قاصر دینا دہر کی صحت اور البتہ کا خبر و خوب اداء اور اس پر خطاب کا مستوجب ہوتا اور اس کا جزا و جزا سے کہ کہ عقلی عاقل کا اس قدر درست ہے اور جو تعقبات غاش اس کے نفع کے ہیں (وہ بھی درست ہیں) جیسے یہ در صد کو قبول کرنا اور اس سے غادات بدیہ کی ادائیگی کی گئی ہے بغیر ذمہ داری کے۔ در وہ مالک ہو گا وہی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں جیسے یہ اور اس کے مثل اور یہ ان تعقبات کا جائز

اس اعتبار سے کہ اس کی رائے کا اقتعال دلی کی رائے سے پورا ہونا چاہئے کہ اس رائے میں یہ شرط : نفع کے ہوا جائے
 اور سود کے قون کے مطابق کیا نہیں رہے کہ جو فیض : نئے اجانب کے ہاتھ میں چاقو فاشی کے ساتھ یہ کہ یہ حق کو جائز قرار
 دیا ہے ایک : ولایت میں حکومت میں نہیں کے اور اب فیض : نئے یہ کہ یہ حق کو رد کر دیا ہے دلی کے ہاتھ میں چاقو فاشی کے ساتھ
 ایک روایت میں مقام قسمت میں چاقو کے مشہور کا اعتبار کرتے ہوئے

تشریح

ایک کوئی کہ جب خطبہ متوجہ ہونا ہے مابین عقل اور کمال بدلتا ہے ان دونوں کے کمال سے آدمی
 کے اندر اعتدالی پیدا ہوتا ہے۔ مگر ہم نے جوئے کو ہر بنا را احتیاط اطلاق یہ تشریح کے پیش نظر اعتدالی
 کے قائم مقام کر دیا ہے۔ مثلاً یہ : ایسا ہی ہے اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے جو دودانہ کے نزدیک بعد
 اسلام اپنے کائنات کا وارث ہوگا اور ہمارے نزدیک وارث نہ ہوگا کائناتیں۔ نئے میں حق کے نزدیک نہیں چاقو فاشی
 کے ساتھ عقلی مائل کی بیچ میں جیسے جیسے ہے مابین کائناتیں کہ یہ ہے کہ یہ بعد اجازت دلی : دلی کے درجہ میں ہوا جائے
 اور دلی کو خود حق حاصل نہیں کہ چاقو فاشی کے ساتھ اس کے دلی میں نفرت کرے مگر مابین کا یہ قیاسی فیض ہے
 کیونکہ دلی کی عدم ولایت سے یہ کہ عدم ولایت لازم نہیں آتی کیونکہ دلی یہ کہ مابین پر اقرار حق دائرہ میں ہے اور
 اگر دلی کی اجازت کے بعد یہ کہ اقرار کرے تو دودانہ ہر جہ ہے۔ مثلاً یہ کہ مابین دلی تعاقب کرنا ہے تو میں چ
 تو اصل ہے اور میں وجہ تائب دلی ہے کیونکہ یہ کہ طرف سے فقط مقدم ہوگا : اس کا کمال یہ کہ دلی ہوگا تو فیض
 ہوئے کا یہ کہ اس بات کو معافی ہے کہ مطلقہ دلی میں یہ کہ چاقو فاشی کے ساتھ چاقو فاشی کے ساتھ ہی ہوگا
 تائب ہوئے کا یہ کہ اس بات کو معافی ہے کہ چاقو فاشی کے ساتھ اس کا حفظ حلقہ درست : دودانہ : دلی نہیں
 کی رعایت کرتے ہوئے کہ اجانب کے ہاتھ میں چاقو فاشی کی بیچ مطلقہ درست ہے اور دلی کے ہاتھ میں چاقو فاشی کے ساتھ
 جائز نہیں ہے کیونکہ دلی کے تائب ہوئے کا مشہور ہو دے اس لئے برابر احتیاط کیا گیا ہے کہ دلی کے ہاتھ میں
 چاقو فاشی کے ساتھ یہ چاقو فاشی ہوگی۔

سبق نمبر ۸۳

قبل میں بتایا گیا ہے کہ وہ امام حسن میں انتقال مراد ہو چکا اس کا خوراک
 نہیں ہوتا البتہ دلی کی اجازت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔
 لہذا اگر مابین مائل سے ولایت کو قبول کر لیا تو یہ کہ اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوتی یعنی میں کہ یہ کہ دلی
 اور دلی کو اور غیب کے بعد میں حکومت کی کیونکہ اگر ایسی چیزوں کو اس پر واجب کیا جائے گا تو ہر لازم آئے گا۔
 البتہ دلی کی رائے سے یہ ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی کیونکہ دلی کی رائے سے یہ کہ دلی کے قصور کی
 تقاضا ہو جائے گی۔

پھر اپنے درجہ کو خوشحال تھوڑا سا ہے اس سے کہ ان کو اس حال میں چھوڑے کہ وہ لوگوں کے رہنے
 ہاتھ پیرائے پھر کہ لہذا اگر یہ نے کسی اچھے کام کی وصیت کی تو باطن ہوگی۔ اگر یہ بظاہر اس میں نفع ہے مگر حقیقت



میں اس میں نقصان ہے کیونکہ درش اپنے صورت کے مال سے محروم ہو رہے ہیں حالانکہ یہ پسندیدہ طریقہ نہیں ہے بلکہ انفعلی و بیکار ہے کہ صورت کا مال درش کو مل جائے ۔

اسام شافعی نے ظاہر پر نظر کرتے ہوئے اس کی وصیت کو صحیح مانا ہے اور میراث میں مال جانا بہتر ہے اس کی دفعہ دلیل ہے کہ اگر بچہ وصیت نہ کرے تو اس کا مال درش کو ملتا ہے تو اگر اس میں بچہ کا نقصان ہو تا تو اس کا مال درش کو کیوں ملتا معلوم ہوا کہ اس میں بچہ کا نفع ہے ۔

مسئلہ :- جب بچہ کے بارے میں آپ نے یہ فرمایا تو پھر بالغ کی وصیت بھی درست نہ ہوتی چاہتے ؟
جواب :- جیسے بالغ کی علق اور علق اور بعد درست ہیں اور قرعہ دینا درست ہے اس کی طرح اس کی وصیت بھی درست ہے ۔

حالانکہ ان چیزوں کا بچہ نہیں نہ خود نہ ولی کی اجازت سے اور نہ ولی خود بچہ کے مال میں ان امور کو کر سکتا ہے ۔ البتہ تا بچہ کے مال کو کس قدر حق دے سکتا ہے کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ بچہ کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا ورنہ اگر کسی کے پاس امامی ہو تو لوگوں سے ضمان نہیں ہوگا جس میں بچہ کا نقصان کا ہر ہے ۔

مسئلہ :- جب بچہ سے اس کی معرفت کے افعال غیر معتبر ہوتے ہیں تو جنتی عاقب کے ارشاد کے بعد آپ نے احکام دینے کا یہی اس کی نہ دیا اس سے باعث ہونا اور میراث سے مراد (اس پر کیوں جاری کئے جس کا معرفت ہوتا ہے جیسا کہ طرفین کا مسئلہ ہے البتہ احکام آخرت نافذ ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے ؟

جواب :- ہم نے یہ احکام فقہاء جاری نہیں کئے بلکہ یہ وصیت ارشاد کا نتیجہ ہے جو تنہا خود بخود نافذ ہوتے ہیں جیسے اگر بچہ کے والدین مرتد ہو جائیں تو بچہ بھی احکام ارشاد جاری ہوتے ہیں ایسے ہی یہاں بھی ہوں گے تو یا یہ ارشاد قابل غور نہیں ہے ۔ اس کے بعد عمارت ملاحظہ فرمائیں ۔

وَعَلَيْهِذَا أَقْلُنَا إِذَا تَوَكَّلْنَا لَمْ تَلْزِمْنَا الْعَهْدَ وَبِإِذْنِ الْوَلِيِّ تَلْزِمُهُ وَإِذَا أَوْصَى الْوَصِيُّ بَشَيْءٍ مِنْ أَعْمَالِ الْغُرُوبِ لَمْ يَصِلْهُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لَكَ الْأَرْثُ شَرَعَ نَفْعًا لِلْمَوْتِ الْأَتْرَجِي أَنْدَ شَرَعَ فِي حَقِّ النَّصْبِيِّ وَفِي الْأَمْتَعَالِ مِنْهُ إِلَى الْأَلْيَاءِ تَرْتِ الْأَفْضَلُ لَا مَحَالَةَ إِلَّا أَنْدَ شَرَعَ فِي حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شَرَعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعَقَاقُ وَالْهَبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ يَشْرَعْ ذَلِكَ فِي حَقِّ النَّصْبِيِّ وَلَمْ يَهْلِكْ ذَلِكَ عَلَيْهِ غَيْرُهُ مَخْلَا الْقَرْضُ فَإِنَّهُ يَهْلِكُ الْقَاضِي تَوَقُّعُ الْأَمْنِ مِنَ التَّوَكُّلِ بِوَلَايَةِ الْقَاضِي وَإِذَا تَوَقُّعُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَضُو فِي أَحْكَامِ الْأَخْرَجَةِ وَفِي الْمَرْسُومَةِ مِنْ أَحْكَامِ الدُّنْيَا عِنْدَهَا خِلَافًا لَا فِي يَوْسُفَ فَإِنَّهَا يَلْزِمُهُ حِكْمًا لَصَحَّتْ لَا قِصْدًا لِأَيْدِيهِ فَلَمْ يَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهِ كَمَا إِذَا شَبَّ تَبَعًا لَا بَوْبَهُ



ترجمہ اور اس میں وہ پریم نے کہا مجھ کو گھر کے باہر سے جیکو دو دو کالت کو تہوں کرے تو اس پر زور داری لازم آئے ہوگی اور وہی کی اجازت سے اس کو زور داری لازم ہو جائے گا اور پھر حال صبر پر گئے اہل بریں سے کسی کی وصیت کر دی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہے بخلاف ضابطہ کے اگرچہ ایسا کرنے اور نہ بڑا بکر ہو قطع ہو جس لئے کہ ارث اور ث کے قطع کے لئے مشروط ہوا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ ارث ہجر کے حق میں مشروط ہے اور ارث سے ایسا ہی جانب افعال میں یقیناً افضل کا ترک ہے ۔

مگر ایسا باطل کے حق میں مشروط ہے جیسے اس کے لئے حلاق اور غانی اور پیر اور قرض مشروط ہے اور ہر بچہ کے حق میں مشروط نہیں ہے اور اس کا بچہ پر اس کا غیر مالک نہ ہوگا علاوہ قرض دینے کے کہ اس کو حق مالک ہے ہاکت سے اس ہونے کی وجہ سے ناصبی کی ولایت سے اور بھروسہ رتوت پس وہ حریت کے احکام میں غلو کا احتیاج نہیں رکھتی اور طریقہ کے نزدیک جس کو دنیا کے احکام لازم ہوتے ہیں بخلاف ابو یوسف کے وہ بچہ کو لازم ہوتے ہیں ۔ رہنما کی وصیت کے حکم کی وجہ سے نہ کہ الزام کے قصہ سے تو اس کے مثل سے غلو صحیح نہیں ہے جیسا کہ از بعد ثابت ہوا یہ واندین کی جمعیت ہیں ۔

تشریح نہ بچے سبب وصیت کی تو یہ ضرور محض ہے کیونکہ اس میں بطریق تبرع موت کے بعد کی جانب اوصاف کرنے جوئے از الزام ملک ہے ۔
 نہ بچہ کی یہی کو غلو دینے کا کافی حق نہیں ہے یہی حق زہر ہے غیرانیہ ۔

سبق نمبر ۸۴ ایت کے بیان سے فراغت کے بعد اب صنف ان امور کو بیان فرمائیں گے جو طبیعت پر ماری ہوئے ہیں جن کو دو قسمیں ہیں مٹ سناؤ کی مٹ کیں ۔ سناؤ کی سے مراد وہ امور ہیں جو نہایت بول اور ہرہ کے فعل کا ہیں جن کوئی فعل نہ ہو ایسے امور حق گیا رہ ہیں مٹ جنوں مٹ صنف مٹ سناؤ کی مٹ قوم نہ : غلام ساری مٹ مرض مٹ بعض مٹ انعام مٹ موت ۔ اور کسب اور سات ہیں مٹ بھل مٹ مسکرم مٹ لڑا مٹ مسکرم مٹ مظاہر مٹ اگر وہ ۔

جنوں اس کے سبب سے سقوط کا افعال رکھنے والی تمام مبادی میں مطلق ہوتا ہے جس میں کسی دوسرے کا مان مٹائی کرنے کا نشان ، آثار کا لفظ ، اور دیت مٹ قطع نہیں ، وقت ال احکام میں جنوں یعنی پس کے مشابہ ہے علیٰ ہذا القیاس ، طلاق اور مٹائی اور ان کے مانند دوسرے ضرر زمان تصرفات بھی بکر کی طرف جنوں کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے ۔ لیکن اگر جنوں متعدد ہو اور کھوڑے وقت میں زمانہ بدجائے اتو قوم کے ساتھ ملحق ہو جائے ہمارے ائمہ ظاہر کا مذہب ہے چنانچہ ایسے جنوں پر قائم کھرج غروت مشدہ عبادات کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ قبل عبادات کی قضاء واجب کرنے میں کسی قسم کا مرجع اور ٹکی لازم نہیں آتی ہے پھر یہ حکم جنوں مٹا ہے کہ یہ ہیں باقی ہونے کے وقت صحیح الغرض بقا پر اس پر جنوں طاری ہوا لیکن اسی جنوں میں وہ جس کا سلسلہ یکپس سے

شرح الحدیث حسامی

ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی بوجھن کی حالت میں تو ام ابیوسف کے نزدیک یہ نیک صفت کے حکم میں ہے، لیکن اگر وہ رمضان ختم ہونے سے پہلے ہی (روزہ کے سلسلہ میں) یا نماز کے سلسلہ میں ایک دن ایک روزہ روئے ہوئے سے پہلے ہی جنون سے اپنا حق چاہے تو ان کے نزدیک حاکم جنوں کے روزے اور نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک ان احکام میں جنوں اصل میں بخیر و مانع کے ہے تو ان کے نزدیک مذکور صورت میں جنوں اصل میں بخیر و مانع اور روزہ کی قضا واجب ہوگی، اب جنونی مسند اور غیر مسند کی حد بیان کرتے ہیں کہ نماز کے بارے میں جنونی مسند ہونے کی حد یک جنون ایک دن رات سے زیادہ وقت رہے بغیر نماز کو پونے کا اعتبار کسی طرح ہے تو وہ جنوں اور مسند کا معروف اشکاف ہے، پھر ہدایہ میں مذکور ہے۔

اور روزہ کے بارے میں جنوں کا امتداد یہ ہے کہ پورا ماہ رمضان جنوں میں گذر جائے اور روزہ کو نوے بارہ سے میں جنونی مسند ہونے کی حد یہ ہے کہ پورا سال جنوں رہے لیکن امام ابیوسف نے اکثر مومنین کے پاس کا حکم قرار دیا ہے جنہیں کے حق میں دل حلق اور سہولت کی رعایت کرتے ہوئے، جو کہ ایسا جنوں جس میں صبح کو احتیاج نہ ہو یا ایسا صبح جو صبح کا حال نہ ہو، اگر جیسے ایمان اور ثبات جیسے کو تو ایسی چیز جنوں کے حق میں ثابت ہوگی، لیکن والدین کی تعلیمت کی وجہ سے اس کا ایمان اور ثبات صحیح ہے۔

دوسری حدیث: صغر السن ابیہ انسان کے اندر کسی اگر یہ بیواؤں کی طرح رہے، تو اس کو عوارض میں سے شمار کیا گیا اس لئے کہ صغر السن کی حقیقت وہ ایسے میں داخل نہیں ہے جو کہ حضرت آدم علیہ السلام اپنی بیواؤں کے وقت بائبل چلائے تھے اس لئے کہ آدم میں بھی جوان ہوا، اصل فرما ہے یا ادر صغر تو عوارض میں سے ہے نہ کہ کیا ادر صغر! جلد کی حالت میں جنوں کے مشابہ ہے، بلکہ اس کی حالت جنوں سے بھی، قطع کرے، اگر ایسی ہے لیکن جب بچہ بھڑا ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اہلیت قاصرہ نہ کہ کاملہ کو صغر کا تذکرہ بھی باقی ہے، مگر مطلق سے صرف وہی احکام ساتھ ہونے کے باوجود اسے سابقہ ہونے کا اعتبار رکھے ہیں جیسے عبادات اور مرد و کفارات۔

پھر عمر کے سلسلہ میں قاصرہ مگر یہ ہے کہ مطلق کا احتمال رکھنے والے احکام یعنی عبادہ، نماز و کے جملہ عبادات و عقوبات کا، نیز دار کی بھی مطلق سے مانتا ہے، اور جو اس کی منفعت کے کام ہوں وہ خود کرے یا کوئی دوسرا کرے، تو وہ صحیح نہیں جیسے بہرہ اور صدقہ قبول کرنا، بچہ پر شفقت کا بھی تقاضا ہے، لہذا اگر بچہ نے اپنے حق کو حق کر دیا، تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا لیکن اگر اور وقت کا مسئلہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے میراث سے محرومی کا حکم سزا کے طور پر نہیں ہے، بلکہ اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے ہے اس لئے کہ اگر ادر غلہ کے سبب سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی کہ اگر انسان سے اور غلام آزاد سے میراث کا مستحق ہو، لیکن ادر غلہ سے میراث ہے اور غلہ ایب عارضی ہے جو کہ عقلمند عقل اور غلہ کا موجب ہو جس کی وجہ سے آدمی بے ربط بائیں نماز و عبادت ہے اس کی بعض باتیں عقلمندوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتوں



سے وہ اپنی ہمتی ہے تو عقل ہوتے ہوئے اس میں عقل اور کرداری پائی جانے کے لحاظ سے یہ عین مائل کے حکم میں ہے اور یہ تمام احکام پر عین مائل کی طرح ہے یعنی غرض تو ان یا عقل کے صحیح ہونے سے مائل نہیں ہے چنانچہ معتد کا جواب نہیں کرنا اور دوسرے کا مائل اپنے یا غلام آزاد کرنے کا دین جتنا سب سمجھتا ہے اس طرح دیر و غیرہ قبول کرتا درست ہے جیسے عین مائل کا درست ہے ۔

البتہ غرض لازم آئے وال ذر واد کی تمام دینے سے یہ مائل ہے ، لیکن تلف کردہ مال کا صلہ لیا جانا ذر واد کی کیا بار نہیں ہے بلکہ حق غرض کی حفاظت کی وجہ سے ہے اور عین یا غلام یا معتد ہونا عصمت مال کے مائل نہیں ہے یعنی یہ جزاء عقل ہے جزاء عقل نہیں ہے اور معتد پر دوسروں کو ذلت حاصل ہوتی ہے اور معتد کو دوسروں پر ولایت حاصل نہیں ہوگی ، اگر عینوں کی جہی صفتان ہو جائے تو عینوں کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ ایوان لے آئے تو ضہا در زور و جز عینوں اور عینوں میں تقریب کر دینے کی اور اسلام پیش کرنا ہی لازمی ہوگا ، اور آخر غیر عاتق کی زوجہ مسلمان ہو گئی تو یہاں بچہ کے مائل ہو نیکا انتظار کیا جائیگا بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا اس حکم میں عینوں اور بچہ مختلف ہیں ، اور اگر بچہ عاتق اور معتد بول تو ان دونوں کا حکم ایک ہے یعنی ان کا عین ہونا تو ۔ اور معتد پر اسلام پیش کیا جائے گا ، اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو ۔

فصل فی الامور المعترضة علی اہلیۃ

امور ارضی نوعان سوا حق و تکلیف اما التمسک والجنون والفتنہ والنسیان والنوم والاعباء والرقی والمرض والحبس والنفاس والموت واما التکلیف فنوعان منه ومن غیرہ اما الذی منه فالجہل والسفۃ والسكر والنہزل والخطا والسفۃ واما الذی من غیرہ فالاکراہا فیہ الحجاۃ وبہا یبیس فیہ الحیاۃ واما الجنون فانه یوجب الحج عن الاقوال ویسقط بہ ما کان ضرر یحتمل السقوط واذا امتد قصار لزم الامراء یؤدی الی الحج فیسقط القول بالاداء ویستدہم الوجوب ايضا لانعدامہ وحدا کامتداد فی الصود ان یتوسع الشہر فی الصلوات ان یتبید فی یوم ولیلۃ وفما انکرت ان یتوسع حول عند الحسد وواقم ابیر کوسف واکثر احوال مقام کلہ بکثیرا وما کان حسنا لا یحتمل التفرق وبقیمنا لا یحتمل المعرفۃ بت فی حقہ حتی یثبت ایمانہ ووردتہ تبعا لا یوبیہ واما الصغر فانه فی اولی احوال مثل الجنون لانه عذر العقل والنسب ما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اہلیۃ الاداء لکن الصبیۃ عذر مع ذلك فیسقط بہ



عنه لا یحتمل السقوط عن البالغ وجبلته الامران بوضع عنه العہدۃ وبيع منه ولہ
ما اہمہدۃ فیہ لان الصبا من اسباب المرحۃ فیمکن سببا لا یغتر عن کل عہدۃ
یحتمل الغفر ولہذا لا یجزم عن المیزات بالقتل عندنا ولا یلزم علیہ حرمانہ بالرقب
عنه والغفر لان الرقا ینا فی اہلیۃ الارث وکلک الکفر لانه ینا فی اہلیۃ الاولاد والغدر
العی لعدم سببہ ولعدم اہلیۃ لا یعد جزؤہ وانما العتہ بعدہ البلیغ فیمکن الصبا مع العقل
فی کل الاحکام حتی انہ لا یمنع حجة القول والفعل کتہ یمنع العہدۃ وانما عنان مالیتہ
من الاموال فلیس بمعہدۃ لانه شیء جبراً وکونہ صلیباً معذراً ومعتوقاً لاینا فی
بعضۃ الخمل ویوضع عنه الخطاب کما یوضع عن الصبی ویؤتی علیہ ولا یبی ہر علی غیرہ
وانما یفترق الجنون والضعف فی ان هذا العارض غلب الحد ودقیل اذا سلبت
امرات عرض علی امیہ وامۃ الاسلام ولا یؤخرو صبا لحد ود فوجب لاخیرہ
وانما الصبی اعراض والعنوبہ العالم فلا یسرقا

ترجمہ

یصلی ہے ان اور کے بیان میں جوابیت پر ماضی ہوئے ہیں وارض و قسم کے ہیں سادق اور کتب
بہر حال سادق پس وہ صغیر اور جنون اور عتہ اور سیان اور بوم اور اغارہ اور بقا اور مرض اور
جعل اور نفاس اور موت میں اور بہر حال کتب پس اس کی ذہن میں ایک بندہ کی طرف سے اور دوسری اس کے
خبر کی طرف سے بہر حال وہ جو جس کی طرف سے ہے پس وہ جہل ہے اور سفا ہے اور سکر اور ہرنا اور خطا اور
سفر اور بہر حال وہ جو احمد کے خبر کی جانب سے ہے پس وہ اگر اہ ہے جس میں اہمار جو اور ایسا اگر اہ جس میں
اہمار نہ ہو اور بہر حال جنون پس وہ اقوال سے خبر کو واجب کرتا ہے اور جنون سے وہ مضر ساقط ہو جاتا ہے
یوسف کا احتمال رکھے اور جب جنون کمتر ہو جائے تو ادا کا رد مخرج کی جانب ہوگی جو کا تو رد ادا کا تو بطل
ہو جائے گا اور ادا کے مدد پر ہے کی وجہ نفس وجوب بھی مدد ہو جائے گا اور نہ ذرہ میں اعتقاد کی حد پر
ہے کہ جنون جبر کو گھیرے اور غار و اس کے اندر یہ ہے کہ جنون کا وقت ایک دن رات پر بڑھ جائے اور نہ کوۃ
میں یہ ہے کہ جنون کا وقت سال کو گھیرے محمد کے نزدیک اور ابو یوسف نے سموت کی طرف سے اکثر قول
کوئی کے قائم مقام کہل ہے اور جو فعل ایسا صحت ہو جس میں خبر کا احتمال نہ ہو یا ایسا نہیں جس میں غرور کا احتمال نہ
ہو لیکن وہ جنون کے حق میں ثابت ہو گا یہاں تک کہ اس کا ایمان اور اس کی وکالت ثابت ہوگی اس کے والدین
کی تبعیت سے اور بہر حال کسی تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے شے ہے اس لئے کہ بزرگ عدم عقل اور عدم تیز
ہے بہر حال جب کچھ گھڑا ہو گیا تو اس نے ادا کی اہلیت کی ایک نوع کو پایا لیکن اس احادیث کے باوجود
بہر حال ایک مذہب ہے تو اس مذہب کی وجہ سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا تعلق

رکھتی ہیں اور غلوہ کو ہم یہ کہہ کر جو سے زبرداری ساقط کر دی جائے گی اور ہر ایک کی طرف سے اور ہر ایک کے لئے ۱۰ چیزیں درست ہوں گی جن میں زبرداری نہ ہو: اس لئے کہ کس کی مرمت کے اسباب ہیں سے ہے تو ضرر کو ہر اس زبرداری کی معافی کا سبب قرار دیا جائے گا جو غلوہ کے قابض ہے اس وجہ سے ہر ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے مرثا سے محروم نہیں ہوتا اور الزام نہیں دیا جائے گا اس پر ہر ایک کے محروم ہونے سے ارش سے رقیقت اور کفر کی وجہ سے اس لئے کہ رقیقت اہلیت اہل کے معافی ہے اور ایسے ہی کفر اس لئے کہ کفر اہلیت ولایت (علی السلام) کے معافی ہے اور حق کا معدوم ہونا حق کا سبب معدوم ہونے کی وجہ سے اور اہلیت حق نہ ہونے کی وجہ سے جزا شمار نہیں کیا جاتا اور ہر حال غلوہ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ چھپنے کے مثل ہے یہاں تک کہ نہ قول و فعل کی صحت کو نہیں روکے گا لیکن غلوہ زبرداری کو روکتا ہے۔ اور ہر حال ان احوال کا نہ ہونا جو کجا کر دیا جائے تو یہ زبرداری نہیں ہے اس لئے کہ یہ ضمان نقصان کی تلافی کے لئے مقرر ہوا ہے اور اس کا بھیجا معذور ہونا یا مستور ہونا عصمت کل کے معافی نہیں ہے اور اس سے خطاب اٹھا دیا جائے گا جیسے ہر سے اٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے اوپر ولایت ہوگی اور وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا اور معفوئی اور کسٹی جدا ہو جاتے ہیں اس باہرے میں کہ یہ عارض (معمول) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب کھون کی پوری ضمانت ہو جائے تو اس کے مان با پس با سلام پیش کیا جائے گا اور عرض کو ذکر نہیں کیا جائے گا اور صاحب محدود ہے تو اسکی زحمت یا تیر واجب ہوگی اور ہر حال معافی عارض اور مستور ہیں یہ دونوں ہذا نہیں جوتے۔

سبق نمبر ۸۵

اس سبق میں ہم عواجم کا بیان ہے۔ نسین، خلد، الخمار، نسیان (بھولنا) یہ ہے کہ بغیر کس آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جا بجا اور بے خبر ہو جانا حال کہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ اور بھولنا حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی لہذا غار روزہ، خم و تہی بھول جانے سے ساقط نہ ہوگی بلکہ ان کی قضاء لازم ہوگی، لیکن جن فاعلوں میں نسیان کا علم ہو ان میں نسیان معاف ہے جیسے روزہ میں اور نہ کئے کے وقت لیسہ اللہ کہنے میں اور قعدہ اولی میں سلام ناسی میں چنانچہ روزہ میں طبعی طور پر کھاتے پینے کی طرف میلانا ہوتا رہتا ہے جس کے نتیجے میں سلام روزہ مکبھول جاتا ہے لہذا اس کے حق میں بھولنا معاف ہے نیز ایسا اوقات بوقت ذکر آدمی پر ایسی بہت قضا ہوتی ہے جس سے وہ نصیہ بھول جاتا ہے اور قعدہ اولی قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے اس اشتباہ کی وجہ سے معفل اکثر بھول کر سلام پھر دیتا ہے اس لئے اس موقع پر سلام معاف ہے جب تک کہ وہ دوسرا سلام وغیرہ نہ کہے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ لیکن بھول کر نماز میں تمام غائب نہیں کیونکہ یہ بھولنا زیادہ دلائل والی ہے اس لئے کلام معاف نہ ہوگا اور نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن حقوق السباغ میں نسیان عذر شمار نہیں کیا جاتا لہذا اگر بھول کر کسی کا انی ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔

شرح اربع وحشائی

۴۳۵

درس حسائی

یہ نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو انسان میں ممکن اور نسیب کی وجہ سے غیر اختیار کا طور پر پیدا ہوتی ہے جو انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے نیند کو اگر سے خطاب نہ کرنا ضروری نہیں واجب مطلق ہوگا اور سوائے اس کے کیا بات بالکل باطل اور ناسمجھ ہوگی لہذا نام کو مطلق اور حقائق اور سلام اور رست سب غیر معتبر ہیں اور اگر وہ نماز کو ختم کرے اور کلام کرے اس سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اس کا اثر غایت کی بات میں کاربہا تھوڑا لگائے سے وضو نہ ٹوٹے گا اور نہ اس کی نماز سب ہوگی بلکہ مفتی بہ قوں کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی ۔ مس افکار یعنی غشی اور بے ہوشی یہ ایک قسم کا مرض ہے جس سے قوائے انسانی کمزور اور بے حس ہو جاتے ہیں لیکن عقل زائل نہیں ہوتی بلکہ ان جنوں کے کراہی سے عقل زائل ہو جاتی ہے اور یہ بے ہوشی نیند کے حکم میں ہے اس لئے سعادت بے ہوشی کے سب کام ہزاروں بلکہ یہ نیند سے اور بڑھ کر ہے یعنی اختیار زائل ہونے کی بجائے ہوشی نیند سے بھی بڑھی ہوئی ہے ۔ اس لئے افکار ہر حالت میں باقی و ضرور ہے خواہ کدے پر لیٹا ہو یا نیک نکار خواہ کھڑے ہو یا بیٹھ ہو اور کلام میں بے ہوشی سے ہر صورت ناقص وضو سے اور نیند صرف لیٹنے اور نیک لگائے کی صورت میں ناقص ہے قیام قعود اور رکوع سجود میں ناقص نہیں ہے ۔

البتہ بے ہوشی بخود رنگ متدہ ہو جاتی ہے اگرچہ نیند نہ ہو نہ ہی اس میں زیادہ غالب ہے ۔ ہر حال اگر نیند نہ ہو تو افکار نیند کے حکم میں ہے ۔ و جنوں کے پس اگر ایک دن یا رات سے بجا نہ کر جائے تو نہ رکاوٹ ہوگا اور اس سے مطلق ہو جائے تو الزام محمد کے نزدیک ایک حکایت سے زائد ہوگا نماز کے اعتبار سے ہے اور شیخین کے نزدیک گھٹوں کے حساب سے ہے ۔

لیکن روایت کے سلسلہ میں پہلے میرے ہوشی کو اشتداد بالکل شاذ و نادر ہے اس لئے درود مطلق ہونے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہذا اگر کوئی یہ کہتا ہے میرے بھی بے ہوش رہے اور میں ختم ہونے کے بعد ہوش آیا تو کہہ کر روئے نماز کرنا واجب ہے ۔ علامہ کلام افکار کا اشتداد فقط نماز کے حق میں معتبر ہے اس کے بعد ہمارے ملاحظہ فرمائیں

وَأَمَّا الْبُشَيَّانَ فَلَا يَنَالُ فِي الْوُجُوبِ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةُ إِذَا لَانَ غَالِبًا يَلْزَمُ نَظَافَةُ تَهْتَلُ الْبُشَيَّانَ فِي الصُّومِ وَالسَّجِيَّةِ فِي الذَّيْجَةِ تَجْعَلُ مِنْ أَسْبَابِ الْعُضُولَانِهِ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اعْتَمَرَتْ بِخِلَافِ حَقِّهِ انْقِيَادَ وَعَلَى هَذَا أَقْبَلْنَا أَنَّ سَلَامَ الْبُشَيَّانِ لَا كَلِمَةَ غَالِبًا نَمُ يَقْطَعُ الصَّلَاةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لَا نَهْيًا مَصْلِيًّا مَذْكُورًا لَهُ فَلَا يَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَأَمَّا النَّوْمُ فَفَعْلٌ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْقَدَرِ يَنَالُ فِي الْاِخْتِيَارِ فَاجِبٌ بِالتَّخْيِيرِ الْخَطَابِ لِلَادَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهُ أَصْلًا فِي الْمَطْلَاقِ وَالْعِتَاقِ وَالْإِسْلَامِ وَالنَّوْدَةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقَرَأَتِهِ وَكَلَامُهُ فِي الصَّلَاةِ حَكْمٌ وَكَذَا إِذَا قَهَقَهُ فِي صَلَاتِهِ هُوَ الصَّحِيحُ وَالْإِعْذَارُ مَثَلِ النَّوْمِ فِي قُرْبِ الْاِخْتِيَارِ وَفُوتِ اسْتِعْمَالِ الْقَدَرِ حَتَّى يَنْقُضَ حُجَّةَ الْعِبَارَاتِ

وہو آشدنا منہ لان العوم قنرة اصلية وهذا عارض في الافي القنوة اصلا ولهذا لان حد ثنا في كل الاحوال ونفع البناوة واعتبر امتدادا في حق الصلوة خاصة

ترجمہ

بہر حال نسیان بھول (اشترک) واجب ہونے کے معنی نہیں ہے لیکن میں غامضوں میں نسیان ایسا غالب ہو جو (ظونا) غامت کے ساتھ رہے جیسے روزہ میں بھول اور ہجر میں تسمیہ میں بھول ان میں نسیان غلو کے اسباب میں سے قرار دیا گیا ہے اس لئے کہ نسیان صاحب حق (اشترک) کی ایک جانب سے عارض ہو اسے بخلاف حقوق العباد کے اور اس بنا پر ہم نے کہا کہ ناس کا سہار (قدوة اولیٰ میں) جبکہ غالب ہے نماز کو ختم نہیں کرے گا بخلاف کوس کے اس لئے کہ نماز کی حیثیت نماز کی کو یاد دلانے والی ہے تو نماز میں بھول کر کلام غالب نہیں ہے اور ہجر میں غلو نہیں ہے قدرت کے استعمال سے ایسی عارضی ہے جو اختیار کے معانی ہے تو جبکہ اس مطلب کی تائید کو واجب کرے گی جو اداء کے لئے وار و ہوا ہے اور طلاق و منافی اور اسام و رؤت کے اندر تکلیف کی بدوات بالکل باطل ہو جائیں گی۔ نماز میں اس کی قرابت و کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور ایسے ہی جبکہ اس نے اپنی نماز میں تہجد لگا یا بھی صبح ہے اور افطار اختیار کے فوت ہونے اور قدرت کے اختیار سے فوت ہونے میں تہجد کے ضل ہے نیز جبکہ افطار جاریات کی صحت کو۔ بخ ہے اور افطار تہجد سے بڑھ کر ہے اس لئے کہ تہجد ایک اصلی طریقہ کسب کسبی ہے اور افطار ایک ایسا عارضی ہے جو بالکل فوت کے معانی ہے اس وجہ سے افطار تمام احزان میں حدت سے اور افطار بنا کے لئے مانع ہے اور افطار کا امتداد فصوصیت سے نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح

اس نسیان کی تعریف واضح ہے کہ جن میں اسباب اعفو کسب کی خبر ہے مثلاً نماز میں تہجد یا افطار کا متفق مقدم ہے مثلاً تہجد کی تعریف واضح ہے اس کی تعریف بائیں الفاظ کی جاتی ہے پھر متفق طبعی تہجد کی انسان بنا اختیار نہ متفق لکھو اس الفاظ کے واجب طہر میں اعفو مع سوانتہا و استعمال العقل مع قیام واجب افطار نماز کا نتیجہ ہے مثلاً صنف نے نماز میں تہجد لگانے کی صورت میں نماز کے نہ سہ نہ چلے کہ اور حدت نہ ہونے کو بھیج کہا ہے کسی پر بنا و احتیاط عارضی کا متعارف نماز کا فساد ہے ویر لفظ

سبق نمبر ۵۶

عارضی سواہر میں سے ایک عارضی رقیق (ظلال) ہے جو ایک عارضی عارضی ہے یعنی حکم شرع غلام عاجز و مجبور ہے کسی قسم کے تعزلات کا ایک نہیں ہے اگر یہ وہ ظاہر آزاد سے زیادہ محرم و شہم ہو اور ظلالی تحقیق میں لفظ کسب سے لفظ کفار نے اشترکائی کی مبادت اور ظلال کو بائیں ملک و ماسکھا تو اس کی یاد اخی میں اشترکائی نے ان کو اپنے غلاموں (مسلکوں) کا غلام بنا دیا۔ بہر حال ظلال کی صحت ابتدائی حالت میں عرف کفار کا گروہ نہ ہوتی ہے اس کے بعد چاہے وہ راوا اسلام قبول

کے تب بھی اس پر اور اس کی اولاد پر باقی رہتی ہے اور جب تک آزاد نہ کر دیا جائے اس وقت تک غلامی کا سلسلہ اس سے جدا نہیں ہوتا جیسے خراج ابتداً معروف کفار پر ثابت ہوتا ہے اس کے بعد اگر خراج زمین کو مسلمان بھی خریدے تب بھی خراج علی حالیہ باقی رہتا ہے اور اس میں کوئی تغیر نہیں آتا بلکہ وہ مگر رقت حالت بقاء میں ایک علمی اور محنت یعنی ہزار کے معنی کی رعایت کے بغیر شریعت کے دوسرے احکام کی طرح یہ بھی قطعاً ایک شرعی قلم کے طور پر جاری رکھی ہے اس غلامی کے سبب سے آدمی ملکیت اور خطرات کا لاشہ بنا رہتا ہے۔

اور یہ ایک ایسا وصف ہے جس میں محنت کی نہیں ہو سکتی یعنی ثبوت اور زوال کسی حالت میں اس کے اندر تیز بہ اور تقسیم نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ رقت حق ہے اور حق اللہ کی تجزی نہیں ہوتی اس لیے غلام کے بعض حصہ کو آزاد اور بعض کو غلام کہنا صحیح نہ ہوگا بخلاف ملک کے جو اس پر مرتب ہوتی ہے کیونکہ یہ حق العبد ہے اس لیے ثبوت اور زوال دونوں حالتوں میں ملک تجزی کو قبول کر سکتی ہے لہذا اگر کوئی شخص اپنے غلام کو ایک وقت دو شخص کے ہاتھ فروخت کر دے تو باجماع یہ درست ہے کہ اگر اس طرح اگر اپنے غلام کا نصف فروخت کرے تو دوسرا نصف باقی جماعہ اس کی ملکیت میں باقی رہے گا اور ملک رقت سے ہم ہے کیونکہ انسان کے عداوہ دوسری استیاد میں بھی ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن غلام جو انسان کے لئے عام ہے جس طرح رقت غیر تجزی ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی آزادی بھی تجزی قبول نہیں کرتی کہ آزادی اس قوت اور اختیار شرعی کو کہتی ہے جس کے ذریعہ انسان مالک بنے اور شہادت و قضاء وغیرہ کی ولایت کا ہل ہوتا ہے (رہبت کے غیر تجزی ہونے پر معصیت سے جان بیکر کا ایک جزئیہ پیش فرمایا ہے کہ اگر کوئی جموں النسب شخص یا آزاد کو کہ کر مر الفسف حصہ فلاں شخص کا غلام ہے تو اگرچہ مقررہ کے لئے تو ملکیت نصف میں ثابت ہوگی لیکن مقررہ شہادت و رجحان احکام میں عداوت شمار کیا جائے گا یعنی رقت غیر تجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک احقانی بھی غیر تجزی ہے کیونکہ اتفاق کہتے ہیں حق ثابت کرنے کو تو حق اتفاق ہی کا اثر اور نتیجہ ہے اور جب حق یعنی اثر میں تجزی نہیں تو کوثر یعنی اتفاق کے اندر بھی تجزی نہ ہونی چاہیے۔

حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ امتیاق کی حقیقت ازالہ ملک ہے اور ملک تجزی کو قبول کرتی ہے تو لامحالہ ازالہ ملک بھی تجزی کو قبول کرے گا امتیاق رقت ساقط کرنے یا آزادی ثابت کرنے کا نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے سے خالص اپنے حق میں تصرف کرنے کا مالک ہے اور آثار کا حق صرف غلام کی ملکیت میں ہے جو تمام تجزی ہے غلامی یا آزادی میں کسی قسم کے تصرف کا اسے کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ یہ تو حق اللہ ہے یہ دوسری بات ہے کہ ازالہ ملک کے نتیجہ میں رقت زائل ہو جاتی ہے اور زوال رقت کے توسط بالآخر منتقن ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنے خریدار کو خریدنا بواسطہ ملک امتیاق شمار ہوتا ہے۔

مگر حال ازالہ حق عہد ہونے کی وجہ سے تجزی ہے لیکن پوری ملک کے ازالہ سے ثابت ہونے

داد کم یعنی حق تجزی ہے کیونکہ وہ حق اثر ہے تو جب آثار اپنی پوری ملک کو جٹائے گا تو حق ثابت ہونا اور راز اثر
یعنی ملک کو ساقط کیا تو پوری ملک نہیں پائی گئی تو تحلیل ملک کے بغیر معلول کا ثبوت موقوف رہے گا جیسے اعضاء
وضو کا ہونا تجزی کو قبول کرتا ہے لیکن اباحت صلوٰۃ کے حق میں یہ غیر تجزی ہے اور جیسے طلاق کے اعداد میں
تجزیہ ہے لیکن حرمت غلیظ میں تجزی نہیں ہے ہی حال خالق میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک
اعتنائی کا مقصد اصلی اثبات حق ہے اور انزال ملک ختم ہے اور ابام صاحب کے نزدیک انزال ملک مقصد
دفعہ ہے اور اثبات حق ختم ہے۔ پھر چونکہ تحقیق خود معلوم ہے تو وہ کسی مال کا مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا
لہذا ایک وقت وہ مالک بھی ہو اور معلوم بھی ایسا ہوگا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کفائی ہے اور معلوم ہونا
غیر وجہ اعتباری کی علامت ہے لہذا غلام اور مکتبہ شریعی کے مالک نہ ہوں گے یعنی ایسی باندی اپنے پاس
نہیں رکھ سکتے جیسے خاص ہو۔ پھر جماعت اور دہلی کے لئے تحریریں رکھی جائیں۔ اور نہ نادولوں سے اسلام کا
فریضہ ادا کرتا صبح ہوگا اور اگر ادا کر لیں تو یہ اُن کا حج تلقین ہوگا کیونکہ نماز اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ
آثار ان کے ہر قسم کے خارج ہر دینی ولی کا مالک ہے اس لئے بذات خود ان کو ادا حج کی حدیث نہیں ہے۔
اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا الرِّقُّ فَهُوَ حُرٌّ حَتَّىٰ يَتَّخِذَ فِي الْأَصْلِ لَكَ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ صَاحِبًا أَمْ يَصِيرَ إِلَىٰ عَرَضَةٍ لِّلْمَلَائِكَةِ وَكَذَلِكَ هُوَ وَصْفٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّجْزِئَةَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي
الْجَامِعِ فِي مَجْهُولِ السَّبِّ إِذَا اقْتَرَأَ نَصْفُهُ عَبْدًا فَلَا يَنْتَهِي بِجَعْلِ عَبْدًا فِي شَهَادَاتِهِ وَفِي
جَمِيعِ أَحْكَامِهِ وَكَذَلِكَ الْعَتَقُ الَّذِي هُوَ صَدَقَ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى
الْإِعْتِقَاقُ لَا يَتَجَزَّءُ إِلَّا بِمَنْ تَجَزَّأَ الْفِعَالُ وَهُوَ الْعَتَقُ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ الْإِعْتِقَاقُ انْزَالُ
الْمَلَائِكَةِ تَجْزِئَتِي تَعْلُقُ بِسِقْوَةٍ كَمَا عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمُ لَا يَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعَتَقُ فَإِذَا اسْقَطَ بَعْضُهُ
فَقَدْ وَجَدَ شَهْرُ الْعِدَّةِ فَيُتَوَقَّفُ الْعَتَقُ إِلَىٰ تَكْلِيمِهَا وَصَارَ ذَلِكَ كَغَسْلِ أَعْمَاءِ الْمَوْضُوعِ
لَا بِأَحَدٍ أَدَاءِ الْعَتَقَةِ وَكَأَعْدَادِ الْإِطْلَاقِ لِلتَّجْزِئَةِ وَهَذَا الرَّقُّ يَنَاقِي مَا لِكَلِمَةِ الْعَانِ
لِقِيَامِ الْمُسْكِرَةِ مَا لَا حَتْمَ لَا يَمْلِكُ الْعَبْدُ وَالْمَلَكُ الْقَسْرَ وَلَا تَقْضِي عَنْهَا حَتْمًا لِاسْلَامِ
لَعْدَمِ أَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِيَ الْمَنَاقِعُ الْبَدَنِيَّةُ لَا بِنِهَا الْمَوْتِ إِلَّا فِيمَا اسْتَسْنَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرْبِ
الْبَدَنِيَّةِ

اور ہر حال رقییت پس وہ مٹنی عاجزی ہے جو اصل میں بطور رسزاس کے مشروع ہوئی ہے۔
لیکن رقییت حالت بقاء میں محلی امور میں سے ہوئی اس کی وجہ سے آدمی غلام اور
ذات کا نشانہ بن جاتا ہے اور رقییت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا پس محمد نے جامع کیر

ترجمہ

میں فرمایا ہے مجبوراً العیب کے بارے میں جبکہ وہ قرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے کہ اس کو
اس کی شہادت اور قبلہ احکام میں غلام کا مل شمار کیا جائے گا اور ایسے گنوہ متعلق جو رقی کی خدمت ہے ورنہ جیسے
فرمایا کہ احتیاطی غیر تنجزی ہے اس وجہ سے کہ اس کا اثر (مطلق) غیر تنجزی ہے اور جو حنفی نے فرمایا کہ احتیاطی ملک
تنجزی کا اثر (جو محل (ملک) سے پوری ملک کے سقوط سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہے جو غیر تنجزی ہے اور مطلق ہے
پس جب ملک کا کچھ حصہ ساقط ہو ایسی علت کا نصف حصہ پایا گیا ہے پس حق موتوف ہے گا علت کی تکمیل پر اور
استقامت ملک ایسا جو یہاں سے اعتبار و منوط کا فعل (علت ہے) غار کی ادائیگی کی باعث کے لئے اور جیسے مطلق کے
اعداد (مست ہیں) حکم کے لئے اور یہ رقیت مال کی ملکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے حرکت کے قائم مقام
ہونے کی وجہ سے یہاں ملک نہ غلام اور ملک تب تنجزی کے مالک نہ ہوں گے اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فہرہ
کی صحیح ہوگا اصل قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اگر قدرت وہ مبالغہ بدینہ ہیں اس لئے کہ مبالغہ آقا کے لئے
میں عو عبادات بدینہ میں سے ہیں اس کا استثناء کر دیا گیا ہے۔

سبق نمبر ۸۷

الترقیات غیر مادی مالیت کے منافی نہیں ہے جسے عقیدہ کساح اور پسے
دم اور انی حیات کی ملکیت کہ غلام ہونے کے باوجود وہ کساح کا ملک ہے
کیونکہ اپنی شرمگاہ کی فطری خواہش کا پورا کرنا شرف فرض ہے اور اس فرض کے لئے غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں
ہے تو کساح کی صورت میں بھی ہوگی البتہ غلام کا عقیدہ کساح آقا کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ ہر کساح کو جو اس کی نسبت
سے وابستہ ہے ممکن ہے کہ ادا کیا جائے کہ اس کو بھیجے کی نوبت آجائے جس میں ہر مضر دینی کا نقصان ہے اس لئے
آکار کی رہنمائی ضروری ہے۔ اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ بحیثیت انسان وہ بھی آزاد ہے
کا حق رکھتا ہے اور اپنے خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں اسی بنا پر مقدم کا ملک بھی اس کی جان تک کرینکا
حق نہیں رقت اور اگر غلام کسی کے قتل کا انفرادیت جو موجب قصاص ہو بھیج ہے اس لئے کہ وہ اپنے خون کے معاملہ
میں آزاد آدمی کے مشابہ ہے۔

بہر حال غلام بھی آزاد کے مثل بقدر کا حق رکھتا ہے اور بقدر اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ غلام کو اپنے خون
اور انی حیات کے تحفظ کا وہی حق دیا جائے جو آزاد کو ملتا ہے لہذا اور ایسا ہاں رقیت ان کالات کے حاصل ہونے
کے منافی ہے جو کساح و امرا کی ملکیت میں داخل ہو یعنی دنیاوی شرافت جو انسان کو دنیا میں حاصل ہوتی ہے
ورنہ اخراج کی شرافت کا مدار صرف تعویذ پر ہے اور دنیاوی شرافت و بزرگی سے مراد یہ ہیں ماحترمت و ولایت
علت یعنی غلام کا ذمہ ناقص ہے دوسرے کا وہاں واجب ہونے کے قبل نہیں ہے جب تک کہ وہ آزاد یا ملکات
نہ ہو جائے یا ذمہ ناقص کی جانب غلام کی مالیت اور اس کی کمی نہ ملے اور غلام کو کسی پر کساح وغیرہ
کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی اسی طرح غلام کے لئے اتنی ہواں رکھنا محال نہیں جنہی آزاد کے لئے ملتی ہیں

بلکہ صرف دو ہی مال غلام کے لئے جائز ہیں، اس بنیاد پر باندی کی صرف دو ملکیاں ہونی چاہئیں، خواہ اس کا شوہر آزاد ہو، غلام ہو اور باندی کی عدت آدھن ہوگی یعنی دو مہینے اور آزاد عورت کی تین مہینے اور قسم درباری میں بھی منکر ہر باندی کا حق آزاد عورت کا نصف ہوگا اور غلام کی قیمت بھی، آزاد سے کم ہوگی لہذا اگر کوئی آزاد آدمی خطا نہ کرے کہ وہ دس ہزار درہم دیت ہے، اور غلام کی صورت میں اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر غلام کی قیمت اتفاقی سے بیس ہزار درہم ہو تو آزاد کی دیت سے دس درہم کم قیمت واجب ہوگی تاہم آزاد کی کی شرافت ظاہر ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ آزاد شخص کو دو اختیار حاصل ہوتے ہیں مطلق تعریف اور قبضہ کا حق مطلق ملک، اور غلام کو صرف اولیٰ حق حاصل ہوتا ہے ثانی نہیں لہذا اس کے خون کا بدلہ آزاد کی دیت سے کم کر دینا مرد درنی ہوگا جیسے اس بنیاد پر عورت کی دیت آدھن واجب ہوتی ہے کیونکہ عورت کو مال کے اندر تو حق تعریف اور ملک سب حاصل ہے۔ لیکن بطن و خیر نہیں ہوا، نہیں جیسے ملک متعلقہ خارج کے اندر وہ عورت کے لئے ثابت نہیں کیونکہ اس کا ثبوت و عورت پر موقوف ہے تو غلام اس کا اہل ہے لیکن عورت اس کی اہل نہیں ہے اور یہ بات جو ہم نے کہی ہے کہ غلام کو حق تعریف اور قبضہ کا استحقاق حاصل ہے یہ ہمارے اصول پر مبنی ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک مازون اپنے لئے تعریف کرتا ہے اور تعریف اور قبضہ کے بارے میں احادیث حکم کا ثبوت غلام بن کے لئے ہوتا ہے اور اصل چیز قبضہ اور تعریف کا حق ہے کیونکہ ضرورت انسانان قبضہ اور تعریف سے پوری ہو جاتی ہے اور ملک آزادانہ میں سے شادی جاتی ہے تو مقصود، مطلق تعریف اور قبضہ ہے اور یہی ملک ملک رسائی کا ذریعہ ہے۔

بہر حال غلام تعریف اور قبضہ میں اہل ہے البتہ ملک میں اپنے آقا و کدین ہے لیکن ملک میں، قار اس کا قائم مقام ہے لہذا جب یہ تعریف کرے گا تو ملکیت آقا و اسے لئے ثابت ہوگی تو تعریف اور قبضہ غلام کا اور ملکیت آزادانہ کی ملوثی یہ خلاف ہے ہوا جس سے یہ کہہ رہے، تو ہم اس غلام کو ملک کے حکم میں اور بقایہ اذنی نکارت کے حکم میں وکیل کا درجہ دیتے ہیں، آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور مازون کے اکثر مسائل میں اور پھر اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے جزئیات متفرع کرتے ہیں۔

لہذا جب غلام نے کوئی چیز خریدی یا تو اگرچہ غلام کو حق تعریف حاصل ہوا ہے لیکن ملکیت آقا کے لئے ثابت ہو جاتی کیونکہ غلام مالک بننے کا اہل نہیں ہے تو غلام ملک کے بارے میں وکیل کے مثل ہے، بہر حال یہاں غلام پر وکیل کے احکام نہ فذ ہوں گے لہذا اگر چاہے تو اس پر حرم عامہ کر سکتا ہے جس میں اس کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جیسے حاکم وکیل کی رضامندی کے بغیر وکیل کو معزول کر سکتا ہے۔

اس طرح اگر غلام مازون نے آقا کے مرض الموت میں جہنم فاشن یا فاشن لیسہ کے ساتھ بیچ و سزا دی تو اگر آقا نہ رہے تو مرض جو مازون کا تعریف بالکل صحیح نہ ہوگا اور اگر مرض نہ ہو تو فقط تنہا میں اس کا تعریف نافذ ہوگا کیونکہ یہ آقا کا وکیل ہے اور اگر آقا خود دیوہم انتہام دیتا تو بھی یہی حکم ہوتا لہذا اب بھی وہی حکم ہوگا۔ مازون کی مثال، آقا و اسے اپنے غلام کو مازون کیا اور اس مازون نے اپنے غلام کو مازون کیا

پھر آگاہی اول ترجمہ مانکر دیا تو انہوں نے ثانی مجبور نہ ہو گا کیونکہ اگر نہ ہو گا تو کسی کو کوئی بنایا اور اس کو اختیار دیا کہ
تو وہ بنا سکتا ہے نیز انہوں نے دوسرے کو کوئی بنایا پھر انہوں نے اول کو معزول کر دیا تو ثانی معزول نہ ہو گا۔ اس کے
بعد عبارت دہرائے فرمائی۔

وَالرِّقُّ لَا يَنَالِي فِي مَالِكِيَّةِ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النَّفْسُ وَالْإِنْسَانُ وَبَنِي فِي كَمَالِ الْحَالِ فِي أَهْلِيَّةِ الْمَكَامَاتِ
الْمَوْضُوعَةِ يَلْبِسُ فِي الدُّعْيَا مَقْنِ الدِّمَةِ وَالْوَلَايَةِ وَالْحَرَمِ حَتَّى أَنْ ذَمَّتْهُ صَفَقَتْ بِرِقِّهِ فَلَمْ يَحْتَلِ لِلدِّمِ
بِنَفْسِهِا وَصُنَّتْ إِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرِّقَّةِ وَالْكَسْبِ وَكَذَلِكَ الْحَرَمُ يَنْصَقُّ بِالرِّقِّ حَتَّى أَنْ يَتَكَلَّمَ الْعَبْدُ
أَمْرًا يَنْبَغِي وَتَطْلُقُ الْأَمَّةُ تَسْمِينَ وَتَصْنَفُ الْبَيْتَةَ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَاسْتَقَصَّتْ حَقَّهَا لِنَفْسِهَا
هَذَا فَتَعَرَّفَ فِي الْعَالِ وَاسْتَقْبَلَ الْيَدَ عَلَيْهِ دُونَ مِلْكِهِ فَوَجِبَ تَعْقُاتُ بَدَلِ دَمِهِ عَشْرَ
الذَّيْتِ بِالْأَنْبِيَةِ لَعْدَمِ أَحَدٍ هِمَا وَهَذَا أَشَدُّ نَازِلِ الْمَادُونَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهِ وَيُجِبُ لَهُ
أَحْكَامُ الْأَهْلِ لِمَعْرِفِهِ وَهُوَ الْبَيْتُ وَالْمَوْطِ يَخْلُفُهُ فِيمَا هَرَمَ مِنَ الزَّوَادِ وَهُوَ الْمَلَكُ الْمَشْرُوعُ
فَتَوْحَّلَ إِلَى الْبَيْتِ وَلِهَذَا أَجْعَلْنَا الْعَبْدَ فِي حَكْمِ الْمَلَكِ وَفِي حَكْمِ تَعْدَا الْكَادِ كَأَنَّهُ كَيْسِلُ
فِي مَصَانِفِ مَرْغَبِ الْمَوْطِ وَفِي عَالَمَةِ مَصَانِفِ الْمَادُونَ

ترجمہ

اور رقیبت غیر مال کی مالکیت کے ذریعہ اور دو نکاح اور نوا اور حیات ہے اور یہ بتاتی ہے حالت
کے اس کمال کے جو کمالات کی مالکیت کے سلسلہ میں ہوتا ہے دو کمالات جو ان کے بنے ہوئے
میں موعود ہیں جیسے ذمہ اور ولایت اور عنایت یہاں تک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق جو بنے کی وجہ
سے پس وہ ذمہ بذات خود دین کا نہیں ہو گا۔ درمیان دیا جائیگا اس ذمہ کی جانب مالیت رقبہ اور کسب کر
اور ایسے ہی رقیق کی وجہ سے عنایت آدھی ہو جائے گی یہاں تک کہ غلام دو نور توں سے نکاح کرے گا اور باندگی
کو دو طلاق دیکھا جائیگا اور عدت آدھی ہو جائیگی اور بارگ آدھی ہو جائیگی اور حد آدھی ہو جائیگی اور غلام کے نفس
کی قیمت گھٹ جائیگی اس لئے کہ غلام اصل ہے مال میں تعریف کا اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک
ہونے کا تو واجب ہے اس کے حق کے بدل کا گھٹ آزادی دیتا ہے مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر
انفسان کے مجھے جیسے موتھ جو جسے دیت آدھی ہو جاتی ہے اور دونوں میں سے ایک کے ہوتے ہیں اگر کسی نے کسی کو آزاد بنا کر اپنا
نفس کے لئے اور تعریف کا حکم اصلی اور وہ قبضہ سے غلام کی کے لئے ثابت ہوتا ہے اور اگر کسی کا خلیفہ ہے دین
اس کا حکم قائم ہے اس چیز کے حکم میں جو دوام میں سے ہے اور وہ ملک ہے جو شروعت سے قبضہ تک رسائی کے
لئے اور وہی وجہ سے آزاد دین ہم نے غلام کو قلب کے حکم میں اور بغیر ان کے حکم میں شکل دیں گے آثار کے معنی
انہوں نے نہ کی ہیں اور انہوں نے اکثر مسائل میں۔

سبق نمبر ۵۸

اور ریت کا وہ سے عصمت دم پر کوئی فرق نہیں ہے، اعلیٰ غلام کو خون
میں ایسا ہی تصور ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے کیونکہ جس عصمت
سے تعزیر کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے وہ ایمان کے بہت پیدا ہوتی ہے یعنی ممکن شخص کا قاتی بھی مستحق گناہ ہے جس
کے تعزیر میں تائب پر کفارہ واجب ہے اور عصمت سے تعزیر کرنے پر قیمت و ضمان لازم ہوتا ہے وہ دارالاسلام
میں ہونے سے لازم ہوتی ہے خصوصاً کلام عصمت پر مقدمہ ایسا ہے اور عصمت معصومہ دارالاسلام سے
حاصل ہوتی ہے اور ایمان اور دارالاسلام کا باسندہ ہونے میں غلام شکن آزاد کے ہے، اسی وجہ سے ریت
کا وہ سے عصمت میں کوئی غلط پیدا ہوگا البتہ مقدار قیمت میں ریت کا اثر تھا ہر ہوگا یعنی غلام ہونے کا اثر
کی قیمت کم کرنے میں نمایاں ہوگا، چنانچہ اگر مقتول غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہو جائے یا اس سے زیادہ تو
صرف ۹۹۰ درہم واجب ہوگی تاکہ غلام کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے لٹا ہوا رہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے بدلہ میں قسطن
عمر میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائیگا جیسے عورت کے بدلہ مرد کو قتل کیا جاتا ہے۔ بہر حال ریت عصمت
میں کوثر نہیں ہے لیکن غلام اپنے منافع بدرجہ مالک نہیں صرف ان عبادات میں شریعت نے مالک بنا دیا ہے
جن کا شریعت نے استثناء کر دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ اس وجہ سے حج کے اندر بھی غلام اپنے
منافع بدرجہ مالک نہیں ہوا تھا اس لئے کہ یہاں سہا بن شریعت استثناء نہیں ہے۔ اسکا وجہ سے آثار
کی اجازت کے بغیر عام سے پہلے غلام کو جہاد میں شرکت کرنے کی اجازت نہ ہوگی البتہ اگر آثار نے اجازت
دیدہ تو نقصان کی تلاقی ہو جائیگی اور اب اس کے لئے جہاد میں شرکت جائز ہوگی اور اب یہ غلام ماذون
ہوگا (یعنی ماذون لئی الجہاد لانی التجارۃ)

بہر حال غلام کی ریت اجیت جہاد میں نقد ہی پیدا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ غلام کے لئے مال نہیں
میں سے محفل مع نہیں لگایا جاسکتا خواہ وہ آثار کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازت مولیٰ کے کرے
بہر حال اس کو کام مع نہیں دیا جاسکتا البتہ امام کچھ مناسبت سمجھے کہ لئے پیسے اور دل بھالنے کی چیزیں کو
دے سکتا ہے جیسا علیہ و رضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں ملک خود اور عصمت کا بیان پورا ہوا و ریت و
بیان امور شہرہ مذکورہ میں سے آثار نے کیا بیان اس کا بیان کیا جاتا ہے کہ غلام سے ہر قسم کی ولایت منقطع
ہے کیونکہ اسے اپنے نفس پر ولایت حاصل نہیں تو دوسروں پر اسے کیسے ولایت حاصل ہو جائیگی نیز از
وہ کسی کا ملک کرے کہ اور نہ تو کسی میں سکے کہ اور نہ تو ادنیٰ سے گا۔

مسئلہ اولیٰ - غلام ماذون فی الجہاد شرعی کو ایمان دے سکتا ہے اور یہی ولایت ہے حالانکہ اس
سے تمام ولایات منقطع ہیں تو اس کا ایمان کیسے صحیح ہوگا؟

جواب :- آثار نے جب غلام کو جہاد میں شرکت کی اجازت دیدی تو وہ بھی مال کا شریک بن گیا اور یہ

شرح اخ و حسنی

۷۴

درس حسنی

پورا حصہ نہ ہو رہا، علی جوہر کے توفیق اللہ تعالیٰ فیصلت میں شرکت اب وہ ان دیگر برادر راست اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے پھر دیکھو ان کے حق میں اس کا اثر ملتا پڑتا ہے لہذا یہ باب دزیت میں سے شمار نہ ہوگا اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے اگر غلام طیار رمضان کی شہادت دے تو اس کی شہادت صحیح ہے اگرچہ وہ اہل دلویت میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا جوہر ہے کہ وہ تمام نے روزہ کو اپنے اوپر واجب کیا ہے پھر رمضان و عید اس کا حکم غیر کی جانب سے دیا ہوگا۔ اور جو غلام کا خلق اور فو غلام کو متاثر کرے پھر رمضان آقا کی ملکیت ضائع کرے تو وہاں غلام کا نفس مستر ہوگا لہذا اگر غلام از خود حد اور قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہے۔

اسی طرح چوری کے بارے میں اقرار کرے تو ادا مال سرودی پاک ہو چکا ہو یا موجود ہو بہر صورت اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ اگر مال سرودی پاک شدہ ہو تو صرف اتنے کیسے غنائی واجب نہ ہوگا بلکہ تفعیل اور نہان دونوں مسز میں ایک ساتھ نہیں دیکھائیں۔ اور اگر مال موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو مال داپس کرنا ضروری ہوگا اور ہاتھ بھی کئے گا، یہ عقیل غلام از خود کرتا ہے، وہاں غلام مجبور تو اس کے بارے میں امر کا اختلاف ہے لیکن اگر غلام مجبور وہ چوری کا اقرار کرے تو دیکھ جائے کہ مال سرودی باقی ہے یا نہیں اگر نہیں تو نقصا ہاتھ کئے گا اور اگر باقی ہے تو پھر دوسری چیزیں ہیں آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب اگر تصدیق کرتا ہے تو تفعیل اور تو دونوں ثابت ہوں گے اور اگر تکذیب کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اب بھی ممکن ہے یعنی رد اور قطع یا اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہاتھ تو اب کا جائیگا اور مال سرودی کا ضمان بعد شق واجب ہوگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اس وقت کچھ حکم نہ ہوگا البتہ بعد شق مال کا، دان واجب ہوگا۔

ما قبل میں بتلایا جاسکے کہ ربیت مالکیت مان کے خلاف ہے اس میں یوں کہ یہ حکم ہوا کہ اگر غلام نے غلطی کوئی حیثیت کی شک کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مان ہے اور نہ اس میں مالکیت کی حیثیت ہے اس لیے جو نے اس کے مال واجب ہو اس کی گردن کو اس حیثیت کا کوئی قرار دیا جائیگا یا اگر قاتل ندرہ دینا منظور کرے تو اور بات ہے تو اب غلام حیثیت کا کوئی قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ بقول ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہ کے امام مالک رحمہ کے نزدیک واجب اس ندرہ دینا ہے اور جب واجب، صلی ندرہ دینا ہے تو اگر تامل منسل ہو جائے تو اس کے غلام کی وجہ سے ندرہ کا وجوب ساقط نہ ہوگا۔

لیکن یہ بھی کہ ندرہ دینا محال کے درجہ میں ہے ورنہ اصل وجوب غلام کے اوپر تھا اس لیے قرین اور وجوب کو مولیٰ کی طرف پھیر دیا اور جب متالی علیہ اور حق سے عاجز ہو جائے تو اصل بڑی نہ ہوگا لہذا غلام ناخود ہوگا۔ اس کے بعد بہارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَلَرَقِي كَيْدُ مَرْقِي فِي عَصَمَةِ الدَّمِّ وَأَسَايُ شَرْقِي قِعْمَهُ وَأَمَّا النِّعْمَةُ بِالْإِيمَانِ وَالِدَارُ
الْعَبْدُ فِيهِ مَثَلُ الْحَيِّ وَلِذَلِكَ يَقْتُلُ الْحَيُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَأَوْحِبُّ الرِّقَى نَفْسًا لَّانِي

انجہاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجهاد غیر مستثنیۃ عنی البرق
ولہذا لم یستوجب السجود کامل من الغنیمۃ وانقطعت الولایات کما بالبرق لانه
عجز حکمی واضاح اذن المادون لان الاقان بالاذن یخرج عن انقسام الولاۃ من
قبل ان صار شریکاً فی الغنیمۃ فلزمہ شہ نقدی فی غیرہ مثل شہادۃ بطلان
رمضان وغیرہ هذا الاصل یصح اقرارہ بالحدود والقصاص وبالسرقة المستہلکۃ
وبالقائمۃ حتی من المادون وفي المحجور اختلاف معروف وعلی هذا قلنا فی جنایۃ
العقاب خطاۃ لانه یصیر جنایۃ جنایت لان العباد لیس من اهل حقان فالیس بدل
الا ان یشاء العرف العداۃ فیصیر عائد الی الاصل عند الی حقیقتہ رحمتی
لا یبطل بالافلاس وعندہما یصیر یعنی احوالہ

ترجمہ

اور رقیبت خولیا کی عظمت میری قدر نہیں ہے ان تمام کی قیمت میں موثر ہے اور حضرت ایمان
اور دار الاسلام سے حاصل ہوتی ہے اور اس میں تمام مثل آزاد کے ہے۔ سو دوسرے
آزاد کو غلام کے بار میں کھانا تن کر کیا جائیگا اور رقیبت جب دین نقصان پیدا کرے گی یہاں تک کہ
غلام پر جہاد واجب ہوگا اس لئے کراچ اور جہاد میں غلام کی استطاعت کا آثار پر مستثنیٰ نہیں
کیا گیا ہے اور اس وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا اور رقیبت کی وجہ سے تمام ولایات
منقطع ہو جائیں گی اس لئے کہ رقیبت ایک حکمی تجزی ہے اور مادیوں کا امان صحیح ہے اس لئے کہ انسان
افرنی آثار کی وجہ سے اقسام ولایت سے خارج ہو گیا اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہو گیا پس
ان کا حکم مادیوں پر لازم ہوگا پھر اس کے غیر کی جانب متعدی ہوگا جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں
غلام کی شہادت اور اکاصل کے مطابق غلام مادیوں کا حدود اور نقصان کا اقرار صحیح ہے اور اس چوری
کا جس میں مال ہلاک ہو گیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال مسروقہ وجود ہو (یہ اقرار مادیوں کی طرف
سے صحیح ہے اور محجور میں اختلاف معدوم ہے اور اس بنا پر ہم نے کہ خطاۃ غلام کی جنایت سے
بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزا ہوگا اس لئے کہ غلام اس ظلم کا اہل نہیں ہے جو ان دوسروں
(جیسے یہاں ہے کہ دیت جانی کے حق میں صدمہ ہے) مگر یہ کہ آثار قدیرہ اور کرنا چاہیے تو واجب العمل
کی جانب موٹ آئیگا ابو صفیر کے نزدیک یہاں تک کہ یہ فرقہ (مادہ) اس سے باطل نہ ہوگا اور
صاحبین کے نزدیک یہ حوائت کے درجہ میں ہے۔

تشریح مسئلہ تو واضح ہے لیکن باتیں عرض میں ملے مصنف نے آخر میں جو بات کہی ہے یہ
تشریح اصفیر کی اس بات کے خلاف ہے کہ اصل وجوب آثار پر ہے اور غلام کو جنایت کی



جز ان کہ ان امام شیعہ فقہ کا مذہب ہے، ان کا مخرج فی الہدایہ،
وہ امتداد میں اختلاف ہے کہ واجبیہ اصل و منبع نظام ہے یا فدیہ، تو اس میں دو قول ہیں۔ ایک ہوا میں جس پر
حوالہ کیا گیا ہے اگر وہ غلط ہو جائے اور ادا ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لہذا بقول صاحبین کبار
غلام کا بھی یہی حشر ہوگا۔

سبق نمبر ۸۵
عوام میں مساویہ میں سے ایک فرض ہے یہ اسانی بہن کی وہ کیفیت ہے
جو طبیعت کے اعتدال کو ختم کر دیتی ہے۔ ہر عورت میں دو جب عظمیٰ حیثیت
اور صحت عبارت و کام کی اہلیت کے متانی نہیں ہے لہذا وہ جلد حکام غائر و روزہ وغیرہ کا مختلف ہوگا وہ دوسری
بات ہے کہ حسب انکشاف موانع اسے عظمیٰ تکلیف دیدی جاتی ہے۔

سوال۔ جب فرض میں اہلیت باقی ہے تو فرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر عہدہ کون عائد
کیا گیا ہے؟

جواب۔ اس کا وجہ یہ ہے کہ فرض الموت میں وارث یا فرضی خواہ کا حق اس ماں سے اپنے حق کے
بعد متعلق ہوتا ہے اس وجہ سے جب فرضی کا تصرف وارث اور فرضی خواہ کے حق کو ختم کر دے تو جہر جائز کیا گیا
تاکہ صحابہ حق کے حقوق کی حفاظت جو سب سے بھرپور فرضی کا فرض الموت ہوتا ہے معلوم ہوگا جبکہ وہ اسی فرض سے مرعہ
اور فرضی الموت نہ ہوگا اور جب اس کا فرض الموت ہونا معلوم ہو گیا تو جہر کا استناد ابتداء فرضی کی جانب ہوگا
اور جہر اس مقدار کے حق میں جائز ہو سکتا ہے جو ان کے حق میں تصرف ہو ورنہ نکاح مان میں وارث کا حق نہیں ہے اس
طرح اگر فرضی ترکہ کو محیط نہ ہو تو مقدار فرضی میں جہر ہوگا اہل میں نہ ہوگا۔

ہر عورت میں فرض الموت کا عظم جب ہوگا جبکہ اس فرض کا موت سے تعالیٰ ہو جائے اس لئے سوال ہوگا کہ موت
تصرف اعتدال سے کہ وہ اس فرض سے مرے یا نہ مرے تو یہ تصرف کا کیا جائے؟ تو اس کے بارے میں یہ ضابطہ مقرر
ہوگا کہ اس کے تصرف پر غور کیا جائے کہ وہ متعلق منہج ہے یا نہیں تو دونوں کی حالت صحیح قرار دیا جائے گا اور اگر
حاجت اس کے تو شرط کی پیش آئے گی تو اس کو توڑ دیا جائیگا اور ثانی میں دیکھا جائے کہ اس کی وجہ سے وارث
یا جہر کے حق میں تصرف ہے یا نہیں اگر نہیں تو وہ تصرف بھی نافذ ہوگا ورنہ اس کو موت پر متعلق شمار کیا جائیگا مثلاً
فرضی الموت میں غلام آزاد کرنا یا بی بی صورت اس کو موت پر متعلق رکھ کر دیا جائیگا اور بعد موت سولی وغیرہ
یا وارث کو اپنی قیمت لیا کر دیا۔

سوال۔ اگر فوہ مرہون کو رہا کر دے تو وہ نافذ ہوگا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتبہ کا حق
متعلق ہے؟

جواب۔ مرتبہ کا حق صرف قبضہ ہے اور مالیت راجعہ کی ہے غلا اشکال۔ قیاس کا مقتضایہ تھا

و چون کنکث کے اندر جو جملہ کا اختیار نہ ہو تا جیسے ہر دار و مدثر اور زکوٰۃ وغیرہ یا کنکث ثلثت لے اس پر شفقت کی غرض سے اس کی اجازت دیدی ۔

مسوالی :- جب کنکث میں مطلق کی اجازت ہے جس میں وصیت بھی داخل ہے تو اگر وہ اپنے اس حق میں وارث کو وصیت کر دے تو وہ بھی جائز ہوتی یا نہ ہے ؟

جواب :- وارث کے لئے جب اللہ نے خود وصیت کر دی تو اس کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دینا بیکار نہیں بلکہ بھی طرح وارث کو وصیت نہیں کر سکتا ۔ یعنی وصیت کی چار قسمیں ہو سکتی ہیں وہ سب متوجہ قرار دی گئیں مگر صورتی نہیں مگر مطلق بھی مگر حقیقت بھی مگر مشتبہ بھی

۱۔ صورتی غرض وارث کے لئے بھی مطلق یا غیر مطلق کے ساتھ اپنا سامان فروخت نہیں کر سکتا گو یا کہ یہ میں بیع کی وصیت کرے اور یہ باطل ہے مستحق کسی وارث کے لئے غرض کا اقرار کرے باطل ہے کیونکہ یہ معنی وصیت ہے مگر حقیقت ۔ یعنی حقیقت وصیت کرے ۔ مگر مشتبہ غرض موت میں اس مال پر تو یہ میں سے غرض چیز کو ٹھیکہ چیز کے بدل میں مصادات کے ساتھ فروخت کرتا ہے یہ بھی باطل ہے کیونکہ یہ مشتبہ وصیت ہے غلام یہ نکال کر موت و عمر کا وارث کے حق میں ایسے ہی مقوم شمار کی گئی ہے جیسے بچوں کے حق میں اس کو مقوم شمار کیا گیا ہے لہذا باپ یا دوسرے کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ بچوں کی غلامی پر اپنی ٹھیکہ چیز سے بیع کرے اور جیسے مطلق وارث کے لئے غرض کا اقرار نہیں کر سکتا اسی طرح وہ یہ اقرار بھی نہ کر سکے گا کہ میں اس وارث سے وصیت کا دین وصول کر چکا ہوں ورنہ اس کو بھی معنی وصیت شمار کیا جائیگا ۔ اس کے بعد وارث ملاحظہ فرمائیں ۔

و اما انشعق فانہ لا ینافی اہلیۃ الحکم ولا اہلیۃ العبادۃ لکنہ لئلا کان سبب الموت والوفاۃ
الاخلاق کان من اسباب تعلق حق الوارث والغریب وبالہ فیثبت بہ الحجۃ اذا انقض بالمرت
مسند الی اولہ بعدہ لایقع بہ صیغۃ الحق فقیل کل تصرف واقع منہ یجوز العشم فان
القول ببعثتہ و جب فی الحال انوارث وارث بالمقص اذا احتیجہ الیہ و کل تصرف واقع
لا یجوز العشم جعل کا مطلق بالموت کا اتفاق اذا وقع علی حق غریب اور وارث بخلاف اتفاق
الزہدین حیث یفقد کان حق المرتہن فی مالک الیہ دون مالک المرقبۃ و کان القیاس ایہ
لا یمکن المویض العتلة و اداء الحقوق المالیۃ للذاتی و الوصیۃ بذلک الا ان الشریع
جوز ذلک من الثلث نظراً لہ و لئلا تولی الشریع الا بیضاء للورثۃ و ابطال ابصارہم لہم بطل
ذلک صورۃ و معنی حقیقت و شبہہ حتی یصلہم بیعہ من الوارث اصلاً عند امی
حقیقتہ و بطل اقرارہ لہ و ان حصل باستیفاء دین لصیغۃ و تقومت الحیوۃ فی
حقہم کما تقومت فی حق الصفا

ترجمہ

اور ہر حال میں احکام کی اہمیت اور تعلیمات کی محنت کی اہمیت کے منافی نہیں ہے لیکن ہر محنت موت کا سبب ہے اور موت کلافت کی علت ہے تو جو کما مرض وارث اور غلبہ کا حق تعلق ہوئی ہے اس کتاب میں سے مرہض کے مال کے ساتھ کتابت ہو جائیگا مرض کی وجہ سے ہر درمیت کو تعریف سے روکنے کا حق بلکہ مرض موت سے متصل ہو جائے اولیٰ مرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کے مقدار میں جس سے حق (وارث یا غلبہ) کی حفاظت واقع ہو جائے لہذا کہا ہے ایسی یہ تعداد مقرر ہو کہ مرض کی طرف سے ہر ایسا واقعہ جو ملے والا تعریف جو ممکن نسخ ہوئی احوال اس کی سمت کا کافی ہونا واجب ہے پھر اس تعریف کو ذریعہ دارک واجب ہے جبکہ اس کی حاجت پیش آجائے اور ہر ایسا تعریف جو ممکن نسخ نہ ہو اس کو موت پر متعلق کے مثل شمار کیا جائیگا جیسے اتفاق جبکہ اتفاق غلبہ یا وارث کے حق پر واقع ہو کہ خلاف اتفاق راہیں کے اس حیثیت سے کہ وہ نازل ہو گا اس لئے کہ مرض کا حق تصرف میں ہے نہ کہ ملک و قبضہ میں اور قیاساً یہ تھا کہ مرضی صلہ کا اور امیر کے لئے حقوق مالک اور ان کا اور اس کی (اور حقوق مالک کی) وصیت کا ایک نہ ہو مگر شریعت نے اس پر شفقت کی مرض سے اس کے ثلث مال سے مکمل ہر قدر زیادہ اور جب غریب اور کچلے ایسا کی توفیق اور ورثہ کے مرض کے وصیت کرنے کو بطلان قرار دیا تو مرض کا صورت اور مرضی اور حقیقت اور شبہ و وصیت کرنا باطل ہو گیا یہاں تک کہ ابومینہ کے نزدیک بالکل مرض کی وارث کے ہاتھ میں نہیں ہے اور وارث کے لئے مرض کا اقراء باطل ہے اگرچہ اقرار دینی موت کی دعوایاں کے سلسلہ میں ہو اور ملوک کی قیمت ہو جائیگی ورثہ کے حق میں جیسے جودت و ملوک کی قیمت شمار ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح

ما المرضی بینہ بدینہ تضافاً للموتکون اللافعل ہما ماؤفتہ سے لکھنا کا کہ ان الفاظ اشکال مقدر کا جواب ہے۔ مثلاً اتفاق الفاظ اشکال مقدر کا جو بے شک و لا توفیٰ الفاظ سوال مقدر کا جواب ہے۔

سبق نمبر ۵

لواریں صادر ہر مرضی و نفاس اور موت بھی ہے آج ان تینوں کا بیان ہے مرضی و نفاس کسی بھی طرح اہمیت کو تو ختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے مرضی و نفاس سے طہارت شرط ہے اس لئے مرضی و نفاس کے ساتھ مساز اور روزہ کی ادائیگی تو نہیں ہو سکتی رہا بات نفاس کی تو اس کے لئے یہ امور مقرر ہوئے روزہ کی قضا ہوئی نماز کی نہ ہوئی وہ اس کی ہے کہ نماز کے قضا کرنے میں حرج ہے اور روزہ کی قضا میں حرج نہیں ہے۔ موت بھی ایک عارض ہے جو فاعل نہ بڑی کا نام ہے تکلیف شرعی کی مرضی اعتبار سے ادا کرنا ہے اور مردہ عاجز کھن ہے جو ادا نہیں کر سکتا اس لئے جو افعال باب تکلیف سے تعلق رکھتے ہیں وہ میت سے سب ساقط ہوں گے، لہذا زکوٰۃ و نماز اس سے دنیاوی اعتبار سے ساقط نہ رہو گی البتہ اخروی لحاظ سے اس پر غماہ باقی رہ جائیگا۔

اور جو بہت بڑا کفر ہو تو اگر وہ کسی میں سے متعلق ہو جسے مرتکب کا حق یا کسی مودع کا تو وہ حق اس غیر کا خدا
 ملک باقی رہے گا کیونکہ یہاں میت کا فعل مقصود نہیں ہے بلکہ صاحب حق کو اس کی چیز دینا مقصود ہے۔ اور اگر
 کسی کا قرض ہو تو واجب فی الذمہ ہوتا ہے تو میت کا ذمہ ندارد ہے اس لئے اگر میت کا مال یا میت کا فعل نہ ہو
 تو دوسری اعتبار سے وہ قرض بھی ماسقط ہوگا اگر میت کا ترک موجود ہو یا میت کا فعل ہو تو قرض باقی رہے گا اس
 بنیاد پر ہم ابو حنیفہ رحمہ سے فرمایا ہے کہ اگر میت نے مالی نہیں چھوڑا اور نہ فعل چھوڑا تو قرض ماسقط ہو جاتا ہے۔
 لہذا اب اس کے قرض کی کفالت صحیح نہیں ہے غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے اس لئے اگر غلام مجبور قرض کا اقرار کرے
 اور کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو کفالت درست ہے کیونکہ غلام مجبور کا ذمہ کامل ہے مگر اقرار کے حق میں
 اہلیت رقبہ کاملہ ہو کر دیا جاتا ہے کیونکہ امتحان ہے کہ اس پر یہ قرض مولیٰ کے حق کی وجہ سے ہو یا جو اس کا سر
 کے طریقہ پر مشروط ہوتا ہے وہ بھی موت سے باطل ہو جائیں گے جیسے محارم کا نفقہ وغیرہ ہاں اگر اس کی وصیت
 کر دیا ہو تو تنہا مال سے اس کی وصیت نافذ نہ ہو سکے گی۔ اور موت منافی عبادت نہیں ہے لہذا وہ کام جو
 اس کی منفعت کے لئے مشروط ہوتے ہیں تو وہ اس کی عبادت کے بقدر رہیں گے بقا اس کے مال میں سے ادا
 تجھے و شخص کا استعمال ہوگا تاہم اور زمین کا ناقص باقی کی ہاں اس کی وصیت کا نفاد بھی باقی کی وارثین کے دیوانہ
 تقسیم ہوگی اور تدبیر دینی درس السرائق

لہذا مولیٰ نے مرنے کے بعد اور اس کی طرح بدلے کتابت کے برابر مکاتب کے مال چھوڑ کر مرنے کی صورت میں
 کتابت کو باقی رکھا گیا ہے۔ اور اس بنیاد پر وہی جو موت اس کو قائل دے سکتی ہے البتہ روایتی ہو
 ہوئی کو قائل نہیں دے سکتا ہے۔ اور یہ قائل اور قضا میں اولامیت کی وجہ سے درست کا حق بجز کتابت ہوتا ہے
 لیکن اگر قضا میں کسی وجہ کے پیش نظر دیت سے بدلے تو اب اس میں میت کا حق مقدم ہوگا اور اب اس
 میں ترک کے احکام نافذ ہوں گے۔ اور جو موت قضا کا ملغ ہے مگر بعض صورتوں میں بعض دیوانہ کے
 پیش نظر قضا میں سے مختلف ہو جاتی ہے۔

یہ ساری باتیں احکام و حقوق سے متعلق ہیں ورنہ آخرت میں میت زندوں کے علم میں ہے جو کہ میت کے
 حق میں قرآن ہے جیسے جنہیں اور پچھلے لئے درجہ درادار مادی گوہ ہے میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا ہے
 تاکہ اس پر احکام آخرت نافذ ہوں لہذا اس کی قبر یا جو جنت کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اللہ تعالیٰ اپنے
 فضل و کرم سے چارے لئے روضہ جنت بنا دے (آمین) اسکے بعد عبارت المصنف فرمائی۔

وَأَمَّا الْعِيْضُ وَالْفَاسُ فَالْجَنَّةُ لَا يَدْخُلُهَا أَهْلِيَّةٌ بِوَجْهِ مَا تَلَوْا الظُّهْرَ عَلَيْهِمَا حَرْطٌ لِحْدِ اس
 ادَاء الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةُ فَيُفَوَّتُ الْاَدَاءُ بِمَا وَفَى قَضَاءُ الصَّلَاةِ حَرْطٌ لِحْدِهَا فَسَقَطَ بِهَا
 اَصْلُ الصَّلَاةِ وَلَا حَرْطٌ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهُ وَاَمَّا الْمَوْتُ فَانَّهُ عَمْرٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ



ما هو من باب التكليف لقوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا اقتضاب بطل عنه النكوة
وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المناشر وما شرع عليه الحاجة غير ان كان حقا متعلقا بالعين
يقى بقائه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينا العيني بحج الزمة حتى ينصف اليه مالي او
ما يكدب الذي مخرجه دمة اللعين ولهذا قال ابو حنيفة ان السقاة بالدين يرحم الميت
لا تعجز اذ لم يخلط مالا او كفلا كان الذي يرحم من رجل تعجز لان ذمته في حقه كاملة وانما
عجزت اليه المالية في حق الولي وان كان شرع عليه بطريق النصلة الا ان يوصى به فيعلم من
الثقل وانما الذي شرع له فبناؤه على حاجته والموت لا ينافي في الحاجة فيعلم له ما ينقص به
الحاجة ولذلك قدم جهازا في شرع بونه شرعا يابا من ثلثة شر وجب الموارين بطريق
الخلافة عنه تقرأ له ولهذا ابيت انك تابة بعد موت الولي وبعد موت امك تات عن
وفاء وقتنا ان المنة تسفل زوجها بعد الموت في عديتها لان النكاح ما ينفق في ملكه
الى القضاء العدة فيها هو من حوائج خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة فلا فيها صلوة
وقد بطلت اهلوية السلوكية بالموت ولهذا اتفق حتى القتل بالدية اذا انقلب القصاص
ما لا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لاسبب الفقيد للموت لانه
يجب عند القضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له الا ما يقصر اليه لحاجته فقار والخلق
الاصل لاختلاف حاجتها وانما احكام الاخرة فله فيها حكم الاحياء لان المتبر بلميت في
حكم الاخرة كالزجر لئلا والمهدي للطلق في حق ادسا وضع فيه لاحكام الاخرة روضة
دارا وحضره نار ورحم الله تعالى ان يصير في لنا روضة بكرمه وفضله

ترجمہ

اور ہر حال میں اگر وہ کسی پس و در دون کسی بھی طرح اہمیت کو معدوم نہیں کرتے لیکن ان
دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی زندگی کے لئے جائز ہونے میں پس ان
دونوں کی وجہ سے اگر کسی فوت ہو جائیگی اور نماز کو قضا کرنے میں حرج ہے نماز کے ٹھہر جانے کی وجہ سے
تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا صواب کی ساقط ہو جائیگا اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو اصل
صواب ساقط ہو گا اور ہر حال میں موت پس وہ ظاہر جائز ہے اس کی وجہ سے وہ امور ساقط ہو جائیں گے
جو تکلیف کے باب سے ہیں تکلیف کی طرف سے فوت ہو جانے کی وجہ سے اور وہ (غرض) اختیار سے روا
کرنا ہے اور اس وجہ سے ہرے کہا کہ میت سے نکوة ظنی ہو جائیگی اور عبادت کی تمام صورتیں اور اس پر
گناہ پائی رہے گا اور جو اس پر شرعاً ہوتے ہیں اس کے غیر کی حاجت کی وجہ سے تو اگر وہ ایسا ہی ہو جو میں
سے متعلق ہو تو وہ حق پائی رہے گا میں کی بقا کے ساتھ اس سے کہ اس میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر

نہیں ہو تو وہیں محض ذمہ یوحہ سے آتی نہیں رہے ہو بہاں تک کہ ذمہ کی طرف مال منتظم ہو یا وہ چیز جس سے ذمہ ہو نہ ہو جائے ہو یا اور وہ کھیل کا ذمہ ہو اور یا کسی وجہ سے الا حیدرہ نے فرمایا کہ میت کی جانب سے دیں کی کفالت صحیح نہیں ہے بلکہ اس نے مال یا کھیل نہ چھوڑا ہو تو یا کہ اس سے قرضی ساقط ہے کفالت غلام بچہ کے جو قرض کا اقرار کرے پس کوئی شخص اس کی کفالت کرے تو صحیح ہے اس لئے کہ غلام کے حق میں اس کا ذمہ کامل ہے اور غلام کے ذمہ کی طرف مونی کے حق میں اہلیت مل کر پکائی ہے اور اگر وہ عمر میت کے اوپر صدقہ کے طریقہ پر مشروط ہو تو باطل ہو جائیگا مگر یہ کہ اس کی وصیت کر دیا جائے تو دو ثلث سے صحیح ہوگا جو اس کے لئے مشروع ہو تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہے اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے تو میت کے لئے اتنی مقدار باقی رہے گی جس سے حاجت پوری ہو سکے اور اسکی وجہ سے اس کی کفالت مقدم کی جاتی ہے پھر اس کے قرض پھر مال کے ثلث سے اس کی وصیتیں پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی جانب سے خلافت کے طریقہ پر وارث واجب ہے اور اسکی وجہ سے مونی کی موت کے بعد کتابت باقی رہتی ہے اور کتابت کی موت کے بعد وفار کے ساتھ (یعنی اٹھال) چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت کے اندر اس لئے کہ شوہر ایک ہے تو انقضائے عدت تک اس کی ملک باقی رہے گی ان امور کے بارے میں خاص طور پر جو زوج کی ضروریات میں سے ہیں بخلاف اس صورت کے جسکو عورت مرنے سے پہلے روہ نکلو کر ہے اور موت کی وجہ سے ملکوت کی اہلیت باطل ہو گئی ہے اور اسکی وجہ سے میت کے ساتھ فقوت کا حق مشفق ہوگا جبکہ قصاص مال سے بدل جائے اگرچہ اصل (انقضائے) ابتداء و رد کے لئے ثابت ہوتا ہے ایسے سبب کی وجہ سے جو عورت کے لئے معتقد ہوا ہے اس لئے کہ قصاص واجب ہوتا ہے حیات کے ختم ہونے کے وقت اور اس وقت میت کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر وہی جس کی جانب وہ مخطور ہو جائے اپنی حاجت کی وجہ سے تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور ہم حال احکام آخرت میں میت کے لئے اس میں احکام آخرت میں از عدول کا حکم ہے اس لئے کہ آخرت کے حکم میں میت کے لئے تو ایسی ہے جیسے اداہ منوبہ کے لئے رحم باہر اور جیسے بچہ کے لئے گہوارہ دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکام آخرت کے لئے دیں اس کی قبر یا تو دارالغروب کی کیا رہی ہے یا جہنم کا گڑھا ہے اور ہم الشہر سے امیر کرتے ہیں کہ وہاں سے لئے قبر کو باغیچہ بنا دے اپنے کرم اور اپنے فضل سے۔

تشریح

۱۔ روزہ کی احکام میں بعض دفعات سے طہارت کی شرط خلاف قیاس ہے اس لئے روزہ کی انقضائے حکم دیا گیا ہے اور نماز کا نہیں دیا گیا ہے ویسے بعض دفعات سے نہ اہلیت واجب زائن ہوئی ہے اور نہ اہلیت اولیٰ البصر اور اسکے لئے ان دونوں سے طہارت شرط ہے اسلئے موت کے بعد ہی اور عدلی ہونے میں نماز کا اختلاف ہے مسلمہ الشہوت میں عدلی کہا گیا ہے وفا کی دونوں فریق کے پاس ہیں اسلئے احکام دنیوی جو میت سے متعلق ہوتے ہیں دو چار قسم کے ہیں ۱۔ احکام تکلیف ۲۔ جو غیر کی حاجت کی



کی وجہ سے میت کے اوپر ہوں جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ مگر جو میت کی حاجت کی وجہ سے مشرور ہوں (کامرا) مگر جو میت کی حاجت پوری نہ کر سکتے ہوں ایسے قصاص ان صاحب کے احکام گذر چکے ہیں مگر میت اپنی حاجت میں مال یا ماسی چھوڑ کر مرے تو مرے کے بعد دنیا کے احکام میں اس کے ذرا کوئی قرض باقی نہیں رہے گا اس لئے صاحب نے کہا اس کی اولاد سے اپنے دین کا مطالعہ نہیں کر سکتا البتہ آخرت میں جا کر اپنا دین وصول کر سکتا ہے امام صاحب نے کافران مذکور کی اصول پر مقرر ہے مگر امام شافعی روئے نزدیک شہر بھی چوکی کو غسل دے سکتا ہے قدر بہ۔

سبق نمبر ۹۱

خوار خنی سادہ سے فراغت کے بعد یہاں سے عوارضی مکتبہ کا بیان کیا جا رہا ہے جہاں میں اولی جہالت ہے جو علم کی ضد ہے اور انسان کے اندر جہالت اصل ہونے کے باوجود یہاں اس کو عارضی ہونے والے امور میں سے اس لئے شمار کیا گیا ہے کہ یہ وصف انسان کی ماہیت سے خارج ہے یا چونکہ انسانی کسب علم کے ذریعہ جہالت دور کرنے پر مقرر ہے اس لئے اس کا کسب علم ترک کرنا کسبِ جہل اور اختیارِ جہل قرار دیا گیا ہے۔

پھر جہالت کی چار قسمیں ہیں مگر کفار کی جہالت ہے یعنی اشرِ تعالیٰ کی عدم ادبیت اور انبیاء کی رسالت کے متعلق دلائل واضح ہو جانے کے بعد آخرت میں کفار کی ان امور سے جہالت غلط ہونے کے لائق نہیں اگرچہ دنیا میں ان کی بیگانگی قبول کر لینے کے بعد کافر سے قتل وغیرہ عذاب و عجز کی روکتے کے سلسلہ میں اس جہالت کو مذہب تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ نوع ثانی صاحب ہوئی (غفل پرستوں) کی جہالت ہے جو اشرِ تعالیٰ کی صفات اور امور آخرت کے باب سے جہالت ہے جیسے معتزلہ یعنی جہالت سے خدا کی صفات، عذاب، قہر، ربوبیت، باری تعالیٰ اور شفاعت وغیرہ کا انکار کرتے ہیں۔

ہر حال اس میں اور کی قسمیں ہیں مثلاً باغی کی جہالت جو کہ اولاً و آخری مجموعہ کو چھوڑ کر فاسد اور جہل و غفل سے متکبر کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے خروج کرے چنانچہ اس کا مذہب تک قابل قبول نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ امام کے مطیع اور دغا دار و گونا گونا گویا سے کسی کا مال یا جان تلف کر دے تو اس کا ضامن ہو گا لیکن یہ علم اس وقت ہے جبکہ اس کے ساتھ لشکر نہ ہو کیونکہ تب تک تو اس پر دلیل سے الزام قائم کرنا اور ادا ایگی ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہو گا۔ اور اگر وہ اپنے ساتھ حمایتی لشکر رکھتا ہو تو بغاوت سے رجوع کرنے کے بعد بھی اس سے زمانہ بغاوت کے تلف کردہ مال اور جان کا ضمان نہیں لیا جائیگا جس طرح اپنی حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان نہیں لیا جاتا ہے۔ مگر چونکہ باغی اور صاحبِ ہونی دونوں قرآن سے تادیبی کرتے ہیں اگرچہ وہ تادیب فاسد ہی ہو اس لئے ان دونوں کی جہالت کا فرق جہالت سے ملے ہوگا۔ اور باغی صاحبِ ہونی اور کوئی بھی فرق ہو جو اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرنا جیسے خوارج، ردافض، اور مجسمہ اور شیعہ و غیرہ ان کو ان کے حال پر چھوڑنا جائز نہ ہو گا بلکہ ان سے منع فرما کر کے ان پر الزام قائم کرنا ضروری ہو گا۔

خلاف کو فرمے اس لئے کہ اس سے مناظرہ اور الزام کی ولایت نہ ترنا منتقل ہے اور اسلام کے باطل فرقوں پر الزام کی ولایت ہے لہذا الزام پر الزام ہو گا اور اپنی مثال میں خود مردود ہو گی۔ اور جس باقی پر بھی ایمان واجب ہو اٹھا اس پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے کیونکہ وہ اپنے دعوے کے مطابق مسلمان ہے تو اسلام کے احکام اس پر لازم ہوں گے بہر حال نوٹ ثانی میں دو قسمیں بیان کی جا چکی ہیں اور اسکی نوع میں اس مجتہد کی جہالت ہے جو اپنے اجتہاد میں کتاب و سنت کی مخالفت کرے یا سنت مشہورہ کی مخالفت کرے جیسے امام شافعیؒ کا جہل عند المتروک التسمیہ کے حلال ہونے میں بھول کر تسمیہ مجہر کر دینے پر قیاس کرتے ہوئے تو یہ قیاس فرمایا باری تعالیٰ و کتابہ و سنتہ ۱؎ نہ تو اسے اللہ علیہ السلام کے مزاج مخالف ہے اور داؤد اصفہانی اور اس کے تفسیرین نے یہ جہالت کی کہ انہوں نے امام ولد کی بیعت کو جائز قرار دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے، ۲؎ اور جیسے امام شافعیؒ جو وغیرہ نے قنات کی وجہ سے بعض صورتوں میں قصاص واجب کر دیا حالانکہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے ورنہ مکمل کے سیاسی شخصوں سے قسم لینے کے بعد ان کے عواقل پر وجوب دین کا فیصلہ حدیث مشہورہ سے ثابت ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے۔

اسی طرح امام شافعیؒ کا یہ فیصلہ کہ بدعی کی طرف سے ایک شاہد اور یحییٰ ہونے پر فیصلہ جائز ہے حالانکہ یہ حدیث مشہورہ البینۃ علی الخلق والبعیث علی النکۃ کے خلاف ہے۔ بہر حال نوٹ ثانی کی یہ تمام جہالت بھی مردود باطل ہیں اور مردود خارج کئے جانے کے قابل نہیں ہیں بلکہ اقاوا۔

واقع رہے کہ اس مقام پر اگر مجتہدین کی شان میں غدار سلف نے جو کچھ کہا ہے ہم نے صرف اس کو نقل کر دیا ہے ورنہ ہم ہرگز اس کی حرکات نہیں کر سکتے تھے کہ ایسے ائمہ و حکام کے اجتہاد کو ہمیں جہالت بتائیں۔ باوجودیکہ تاویلات بھی کوئی گناہ نہیں بھی موجود ہے۔ چہ نسبت خاک و با عالم پاک !

(نوٹ ثالث) تیسری قسم جہالت کی وہ ہے جو مشہدین کی صلاحیت رکھے یعنی وہ ایسا جہالت نہ ہو جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف ہو بلکہ اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو یا مکن استنباء سے اس کا تعلق ہو تو ان مواقع کا جہل قدر قرار دینے جائزے اور موجب مشہد ہونے کے قابل ہے لہذا اس مشہد سے مدار کفارہ مستقط ہو جائے گا جیسے سستی دکھانے والا روزہ دار جبکہ افطار کر کے سستی لگا کر یہ خیال کرتے ہوئے کہ اس کا روزہ ٹوٹ گیا ہے تو اس افطار کی بنا پر کفارہ لازم نہ ہو گا اس لئے کہ یہ جہالت ایسے مسئلہ میں پائی گئی ہے جس میں بعض مجتہدین کا اجتہاد صحیح موجود ہے یعنی جو قرآن و حدیث مشہورہ کے خلاف نہیں ہے۔ چنانچہ امام ابو ثناءؒ کے نزدیک حرامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے بلکہ اقاوا، ۱؎ یا جیسے کوئی شخص اپنے باپ کی باندی سے زنا کر ڈالے اس گمان سے کہ یہ باندی میرے لئے حلال ہے تو اس پر مد لازم نہ ہو گی کیونکہ اس نے واقعی مشہد کے مقام پر یہ گمان کیا ہے کیونکہ باپ اور بیٹوں میں طوالت طینتیں ملی گئی ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بیٹا یہ چاہتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے تو اس وقت اس پر مد واجب ہو گی۔

تو راجح ہے۔ ایسی جہالت ہے جو خدا بننے کے قابل ہے۔ جیسے احکام شرعیہ سے اس مسلمان کی جہالت جو اہل دارالحرب میں ہے تو بلاشبہ اس کا جہل غریب ہے کیونکہ دارالحرب احکام اسلام کی شہرت و اشاعت کا مقام نہیں ہے۔ اور اسی طرح مکمل اور عیدانہ و ان کی جہالت کا رویہ بار کی اجازت ملنے یا سلب ہونے کے بارے میں بھی اگر مکمل کو وکالت ملے یا وکالت سے محروم نہ ہوئے اور غلام کو شہادت کی اجازت حاصل ہوئے یا اس سے روک دئے جائے گی، غلام ساز ہو اور دونوں کے پاس خبر پہنچنے سے پہلے بعض تصرفات کر ڈالیں تو ان دونوں کے جہل کو مدعا شمار کیا جائے گا، لہذا پہلی صورت میں مکمل کا تصرف ہوگا یا در غلام کا تصرف آثار پر ناقد نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ یا مولیٰ کی طرف سے اجازت نہ ان کو معلوم نہیں تھا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں ان کا تصرف ناقد ہوگا کیونکہ ان کو سلب اعتبار کی اطلاع نہیں تھی اس لئے اطلاع سے پہلے عزل کا حکم ان پر مائد ہوگا۔ اور جیسے جیسے کے بارے میں تبلیغ کی جہالت غریب ہے لہذا جب ملک اس کو بیع کا علم نہ ہو جائے تو اس کا طلب شفعہ سے نکوت حق سے دست برداری نہ ہوگا، اور جیسے غلام کی جنایت سے آگاہی جہالت غریب ہے لہذا اگر جنایت کو جانے بغیر آثار ملے اس غلام چاہی کو آزاد کر دیا تو آثار کو غریب اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ آثار پر اس کی قیمت اور ادراش میں سے اقل واجب ہوگا (و میناؤ فی شرح البدایہ)

اور کسی صورت اگر بالغ ہو کہ کو صاحب کا علم نہ ہو سکے تو یہ غریب ہوگا اور اس کی خاموشی غریب شمار ہوگی لہذا اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے باطلی کی حالت میں اگر اس کا صاحب کر دیا ہو تو اس کو خیابار بوجہ کتابے میں اس کو اصل بوجہ کا علم نہ ہو تو لید بوجہ خاموشی کی وجہ سے یہ خیابار ختم نہ ہوگا اور اگر اس کو صاحب کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ مجھے خیابار بوجہ ہے تو یہ جہالت غریب ہوگی کیونکہ دارالاسلام میں سیکھنے سے خصوصاً آزاد کے حق میں کوئی غلط نہیں ہے لہذا اس جہل کا غریب موعود نہ ہوگا۔

اس واقعہ کو کہانی کسی نہ سمجھ رہے تو اس کو آزاد ہوئے بغیر یا شقی نے گا لیکن اس کو یہ علم نہ ہو سکا کہ اس کا آزاد کرنا کر چکا ہے تو اس حالت میں اس کی خاموشی غریب شمار چکی اور غریب اس کا باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر اس کو وہابی کا علم ہے لیکن اس مسئلہ کا علم نہیں ہے کہ یہ بے اختیار حق ہے تو باطل کی کے حق میں یہ بھی غریب ہے اس لئے کہ باطلی ہمیشہ کوئی کی خدمت میں مشغول رہتی ہے اس لئے شریعت کے احکام سیکھنے کی اس کو فرصت نہیں مل سکتی ہے اور ان احکام میں مسکور خیابار بھی شامل ہے۔ ایک بعد عبارت ملاحظہ فرمائیے

فصل فی العوارض المکتسبہ

اما الجہل فانواع اربعۃ جہل باطل بلا شبہۃ و هو الکفر بان لا یصلح عند ربی الاخرۃ



اصلاً کہ نہ مکابرۃ و محمود بعد و ضحیٰ الذلیل و جہلٌ خود و نہ لکنتہ باطل لا یمکن عذرًا فی
 الآخرۃ ایضا و ہر جہل صاحب الہدیٰ فی سنات اللہ، ثانی و فی احکام الآخرۃ و جہل الباعی کہ نہ
 معانات لذلیل الواضح الذی کا مشبہہ فیہ اکتانہ متاؤل بالقرن فكان دون الاؤل ثلثہ لما
 کان من المسامین و معنی ینتمل الاسلام لزمانا مناظرۃ و انزامہ فہم نعم بتاویلہ القاسد وقتہا
 ان الباعی اذا اتلف مال العادل او لنفسہ و کما منعہ لد یضمن و کذلک مسائل احکام منخرمہ
 و کذلک جہل من خالف فی اجتہاد کالکتاب و السنۃ المشہورۃ من علماء الشریعۃ و عمل
 بالخریب من السنۃ علی خلاف الکتاب و السنۃ المشہورۃ مردود باطنی لیس بعد (اصلاً)
 من الفتویٰ بیع امہات الاولاد و حد متروک التسمیۃ عامداً و التقصا من بالتسامۃ و القضا
 بشاہد و بین و الثالث جہل یمصل شہبہ و ہر جہل فی موضع الاجتہاد الصحیح او فی
 موضع المشبہہ کا تختجم اذا فطر علی ظن ان التجملۃ فطرۃ لم یلزمہ الکفارۃ کا من جہل
 فی موضع الاجتہاد و من زلفا بحاریۃ و الدعا علی ظن انہا تھل لم یلزمہ الحد کا من جہل
 فی موضع الاشتباہ و النوع الرابع جہل یمصل عذر را و ہر جہل من اسلم فی دار الحسب فانہ
 یكون عذراً لہ فی الشرائع کا نہ غیر مقتصر لخصاۃ الذلیل و کذلک جہل التوکیل و انما ذلک باطلاق و نہ
 و جہل التبیغ بالبیع و التری بمناہیۃ العبد و فکر الفکاح کا نہ متکوۃ بحیال التقویٰ بخلاف جہل بخیار البیوع علی ما عرفت

ترجمہ

یہ فصل ہے ہر قسم کے گنہگاروں کی مثال میں بہر حال جہالت کی چار قسمیں ہیں مثلاً بلاشبہ جہل باطل اور
 وہ کفر ہے اور یہ باطل مشرک میں غریبہ کی صلاحت نہیں رکھتا اس کے کفر مکابرہ ہے اور
 دلیل کے واضح ہونے کے بعد انکار ہے مثلاً وہ جہل جو اس سے کہ ہے لیکن وہ باطل ہے وہ بھی (اول کے مثل)
 آخرت میں غریبہ کی صلاحت نہیں رکھتا اور وہ صاحب بروی کو جہل ہے اکثر کی لغات میں اور احکام آخرت
 میں اور باطنی کا جہل ہے اس لئے کہ باطنی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں مشبہہ نہیں ہے مگر ان دونوں میں
 سے ہر ایک قرآن سے دلیل کرنا ہے تو یہ اول و کفر سے ہلکا ہو گا لیکن جبکہ یہ (ان دونوں میں سے ہر ایک) اسلامی
 ہے یا ان دونوں میں سے خواہ اسلام کی جانب منسوب ہیں تو ہم پر ان سے مناظرہ اور ان کو لازم دینا لازم ہے۔
 پس ہم اس کا سد ثابت کو قبول نہیں کریں گے اور ہم نے کہا کہ باطنی جبکہ عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف
 کر دے اور باطنی کے لئے حمایتی لشکر ہو تو وہ خاص ہو گا اور ایسے ہی تمام احکام اس پر لازم ہوں گے۔
 اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنت مشہورہ کی مخالفت کی علماء شریعت میں سے
 یا کتاب و سنت مشہورہ کے خلاف حدیث عزیدہ پر عمل کیا ہو تو (یہ جہل) مردود و باطل ہے باطل غرضیں ہے
 جیسے امہات اولہ و کاتبین کا فتویٰ اور عمر امتز و ک التسمیہ کی جلت کا فتویٰ اور قسامت کی وجہ سے قضا میں کا

توسکران پر شریعت کے تمام احکام لازم ہوں گے اور ملاق و فلاق، بیع و خیراد اور حقوق کا اقرار و غیرہ وغیرہ اس کے اپنے احکام سے صحیح اور نافذ ہوں گے اور اگر لازم و محکم اور غنائی تعذبات کا حکم میں ملے دیا گیا ہے تاکہ وہ اس کے ارتکاب سے باز رہے اور اس بات پر نتیجہ ہو جائے کہ حرام نشہ اشکام و مشربہ کے اہتمام و حدود نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر سکران حدود مخالفہ قرار کر کے یا معتد ہو جائے تو اس کا اقرار فیہ معتبر ہوگا اور کسی حد تک اس کا حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ ای حدود کے اقرار سے رواج کرنا معتبر ہوتا ہے اور نہ مستحکم دلیل و ثبوت ہے کیونکہ امور کو کسی بات پر قرار نہیں رہتا اور ارتداد کی حقیقت یہ ہے کہ اعتقاد بدل جائے حالانکہ سکران مجربان سے کہنا ہے اس پر اس کا اعتقاد نہیں پایا جاتا۔

بیتہ اگر اس مرد کا اقرار کرتے ہو غاص حق و شہرہ ہو جیسا کہ میں میں حق العبدیگی شامل ہو جیسے حدیثہ فی النکاح
کات میں بعد اقرار رجوع اختیار نہیں ہے لہذا میں رجوع کا بدتر جہ ازلی اختیار نہ ہوگا کیونکہ صاحب حق اس کے
رجوع کا مٹا دینا پس ہے لہذا اس پر بعد از نکاح غاص جاری ہوگا اور بکلاف اس صورت کے جہ ازلی مستحکم ہو
لڑا کرے اور نشہ میں اقرار کرے کہ رجوع نہیں ہے کہ جس سے زمانا ثابت ہو جائے تو نشہ زامی جو سنے کے بعد اس پر
حد ازلی جاری نہ ہوگی اس طرح اگر کافر نشہ کی حالت میں مسلمان ہو جائے تو اس سے اسلام کی صحت کا حکم جاری
ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

وَأَمَّا السُّكَّرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سَكَّرٌ يَهْرَقُ مِزَاجَ كَثْرَةِ الدَّوَاءِ وَشَرِبَ الْمَكْرَاهَ وَالْمُضْطَرَّ وَالْأَسْفَلُ لَا يَنْتَعِزُ
وَسَكَّرٌ يَهْرَقُ مِزَاجَ مَحْضُورٍ وَأَمَّا كَابِنَا فِي الْمَخْطَابِ قَالِ الْمَاءُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَغْرِبُوا أَنْفُسَكُمْ
وَأَنْتُمْ سَكَارَى فَلَا يُبَيِّنُ شَيْئًا مِنْ الْأَهْلِيَّةِ وَتَنْزِيهِهِ أَحْكَامُ النَّارِ وَتَقْدِيرُ تَعْرِفَاتِهِ كُلُّهَا لَا الرَّدَّةَ
اسْتَحْدَانًا وَالْأَقْرَابَ بِالنَّجْدِ وَدَائِلُهَا لَصَّةٌ تَنْجِيهِ تَعَالَى إِلَهُ الْمُسْلِمِينَ لَا يَكُونُ دَيْمَتٌ عَلَى شَيْءٍ وَلَا فَيْسُ
الْمُسْكِرِ مَقَامُ الرَّجْعِ فَيَمِيلُ فِيهِ الْجَسَدُ إِلَى الرَّجْعِ ٤

ترجمہ اور ہم حال مکر اس کی دو قسمیں ہیں ایک مکر بطریق مباح جسے دوا میں اور مکر دیکھنا اور مفسدہ اور یہ قسم بظاہر کے درمیان ہے اور دوسرا مکر حرام جو بظہور اور بہت قسم خطاب کے خلاف نہیں ہے اور خدا و باری ہے یا اللہ الذی من امنہ لا تعزیر العذوۃ و ہم، مکاری تو شکر اہمیت میں سے کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا اور اس پر احکام شرع لازم ہوں گے اور اس کے تمام تعزلات نافذ ہوں گے عداوت و کفر کے استثناء اور علاوہ ان حدود کے اقرار کے جو غاصبہ و غنایہ کے لئے ہیں اس لئے کہ مکر ان کو کسی بات پر قرار نہیں رہے گا تو شکر جو اس کے تمام نعمت مکر دیکھ جائے گا تو شکر تو شکر ہو کہ ان انکار میں جو رجوع کا احتمال نہ رکھتے ہیں۔

سبق نمبر ۹۳

عوارض کتبہ میں سے ایک مارض ہزل ہے (مذاق) جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ ہماری معنی، بالفاظ دیگر ہزل جہل کی ضد ہے چہ کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا کمازی معنی کا ارادہ کرنے کو، بہر حال ہزل کے اندر حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ اور حکم سے رضا نہیں ہوتی لیکن مباشرت سے رضا مندی ظاہر ہے لہذا اگر ہزل کے طور پر کلمات کفر ہوئے تو اس کی تکفیر ہوگی اسی طرح ہزل کے طور پر مرتد بنا تو اس کی تکفیر کی جائیگی۔ ہزل بالکل ایسا ہے جیسے بیج میں خیار شرط کہ اس کی وجہ سے مباشرت سے رضا ظاہر ہے لیکن ابھی حکم کا اعتبار اور رضا الحکم متحقق نہیں ہے۔ لہذا اجماع امور کا مدار رضا پر ہے وہاں ہزل مؤثر ہو سکتا ہے اور جہاں کا مدار رضا پر نہیں ہے ان میں ہزل غیر مؤثر ہوگا تو غلطی و عتق کا مدار رضا پر نہیں ہے البتہ بیج و اجارہ وغیرہ کا مدار رضا پر ہے اور ہزل جہاں اور میں پایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ اخبارات ۲۔ اعتقادات ۳۔ پھر اولیٰ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ میں میں احتمال نقص ہوگا اور میں میں احتمال نقص ہو، اول جیسے طلاق و عتاق اور ثانی جیسے بیج و اجارہ۔ اور اخبارات کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱۔ محتمل الفسخ ۲۔ بالائتین الفسخ۔ اور اعتقادات کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اعتقاد فی المرتۃ ۲۔ اعتقاد فی الاسلام۔

پھر نوٹ اول کی قسم اول کی بھی تین قسمیں ہیں: ۱۔ ہزل باصل المقدمہ ۲۔ ہزل بقدر الوضوح ۳۔ ہزل بکھنوی الوضوح، پھر ان میں سے ہر ایک کی بار بار سوچیں ہیں۔ بعد مواضع و ثبوتوں کا اعراض پر اتفاق ہو جائے ۲۔ مواضع پر اتفاق ہو جائے ۳۔ دونوں عالی الذہن ہوں ۱۔ ۲۔ دونوں میں اس باب میں اختلاف ہو جائے لہذا اگر دونوں نے یہ طے کیا تھا کہ ہمارے درمیان بیج نہ ہوگی لیکن لوگوں کے سامنے بیج ظاہر کریں گے لہذا انہوں نے ایسا کیا پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد دونوں اتفاق کر لیں کہ ہمارے یہ سب گفتگو اور ایجاب و قبول سابقہ طے شدہ خیاتی پر محمول ہے تو یہ بیج فاسد ہوگا اور ملک ثابت نہ ہوگی اگرچہ جابہین سے سخن اور بیج پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ مذاقی کی وجہ سے علم بیج ثابت ہونے کے ہمارے میں رضامندی متحقق نہیں ہوئی لہذا اگر بیج غلام ہوا اور مشتری نے اس پر قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس کا اتفاق نافذ نہ ہوگا جیسے اگر باقی آدم مشتری دونوں کے لئے خیار ہو تو ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ دونوں بیج کو نافذ نہ کریں اسی طرح یہاں بھی ہوگا البتہ یہ بھی احتمال ہے کہ دونوں نافذ کر دیں یعنی احتمال جو انہیں ہے اور جیسے اگر نافذ کر دیں اپنے لئے شرط خیار ہمیشہ کے لئے لگائیں تو بیج فاسد ہوتی ہے لیکن اس میں خیار بھی ہو سکتا ہے اور نافذ کر دیا میں سے کسی کے لئے ملکیت ثابت نہ ہوگی اسی طرح ہزل کی صورت مذکورہ ہیں ہوگا۔

اور اگر دونوں بیج کی اجازت دیدی یعنی اعراض پر اتفاق کر لیا تو بیج صحیح ہو جائے گی اور اگر ایک نے توڑا اور دوسرے نے نہیں توڑا تو ناقض کے ضمن کا اعتبار کرتے ہوئے تعقیبی بیج کا حکم ہوگا کیوں کہ

توڑنے کی وجہ سے دونوں کو حاصل ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ کو خیار شرط کے مسئلہ پر قیاس کیا گیا ہے جس کی مدت : اہم عائد کے نزدیک تین دن ہے اس لئے امام صاحب کے نزدیک مرداری ہے کہ تین دن کے اندر دونوں اس کی اجازت دیں تو یہ بڑل باصل العقد کا بیان ہے اور اگر اصل بیع پر دونوں کا اتفاق ہو کہ یہ تو فتنہ ہوگی لیکن بڑل صرف مقصد ارخص میں ہے یعنی وہ بیع کی اصل نہیں ہزار درم ہے لیکن دو گول کے ساتھ دو ہزار بیلو کو سودینہ بیٹے تو اس صورت میں عام اوصیہ کے نزدیک بڑل باصل ہے اور تسدیم مقرر ہے لہذا دو ہزار بیلو کے صورت میں دو ہزار اور سودینہ بیٹے کی صورت میں سودینہ کو بھی قرار دیا جائے گا۔

اور صاحبین نے فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں تو تین ہزار ہوگا اور دوسری میں سودینہ دارانہوں نے کہا کہ پہلی صورت میں اتحاد جنس ہے اور ثانی میں اختلاف جنس ہے لہذا اصل عقد میں بعد اختیار کرتے ہوئے پہلی صورت میں جنس کے مسئلہ میں موافقت پر عمل ممکن ہے البتہ دوسری صورت میں ممکن نہیں کیونکہ جنس مختلف ہے۔ امام ابوحنیفہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہاں اصل اور وصف میں تغاڑی ہے یعنی اصل میں بعد ہے اور وصف میں بڑل ہے تو اگر وصف کا اعتبار کرتے ہیں تو یہ شرط فاسد بشرط اصل عقد کو فاسد کر دے گا۔ اس لئے ہم نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اور اس کو فاسد سے بچاتے ہوئے تسدیم فی الاصل کا اعتبار کیا ہے اور بڑل کو باطل قرار دیا ہے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْهَزْلُ فَقَسْمٌ مِنَ الْعَبَثِ وَهُوَ أَنْ يُرَادَ بِالشَّيْءِ غَيْرُهُ وَنَحْنُ لَمْ نَجْعَلْ فِي الرِّضَاءِ بِالْبَاشِرَةِ وَلِهَذَا يَكْفِي بِالْمُرَدَّةِ هَذَا زَكَاةً لَكُنْهُ يَنْبَغِي فِي اخْتِيَارِ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءِ بِمَنْزِلَةِ تَقْرُطِ الْخِيَارِ فِي الْبَيْعِ فَيُؤْتَرُ فِيهِ مَا يُحْتَمَلُ الْقَضَاءُ بِالْبَيْعِ وَالْإِحْجَارَةُ فَإِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بَاصِلِ الْبَيْعِ يَنْقُضُ الْبَيْعَ فَاصْطِدَاعٌ بِمَرْجَبٍ لِلْمَلِكِ وَإِنْ الْقَضَاءُ بِاخْتِيَارِ الْمَتَابِعِينَ وَكَذَا إِذَا اشْرَطَ الْخِيَارَ لِهَذَا ابْتِذَانًا فَإِذَا انْقَضَى أَحَدُهُمَا انْقَضَ وَإِنْ أَجَازَا جَازَ لَكِنْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَقْدَرًا بِالْمَلِكِ وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِالْفِي دَرَهْمًا وَعَلَى الْبَيْعِ بِعَاشَةِ دِينَارٍ عَلَى أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْفِي دَرَهْمًا فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّعْيِيقُ صَحِيحٌ فِي الْفَضْلَيْنِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُمَا قَالَ صَاحِبَانَا يَصِحُّ الْبَيْعُ بِالْفِي دَرَهْمٍ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ وَبِشَاةٍ دِينَارٍ فِي الْفَضْلِ الْآخِرِ لَا مَعْنَى الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الشَّيْءِ مَعَ الْجِدِّ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ فِي الْفَضْلِ الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَالْإِنْقِلَابُ يَأْتِي بِإِجْدَادٍ فِي أَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِي الْمَبْدَلِ يَجْعَلُهُ مَشْرُطًا فَاصْطِدَاعٌ فِي الْبَيْعِ فَيَنْقُضُ الْبَيْعَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ أَوَّلِيٍّ مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَقَارُضِ الْمَوَاضِعِينَ فِيهِمَا

ترجمہ :- اور پھر حال بڑل تو اس کی تفسیر لیب ہے (مذہب) اور بڑل اصطلاحاً یہ ہے کہ شے

اس کا فیروموضع نہ مڑا دیا جائے تو ہزل مباشرت سے دھانکے منانی نہیں ہے وہی درجہ سے ہزل ہونے طریقہ پر ہوتی
 کیونکہ اسے کافر ہو جائیگا لیکن ہزل اختیار غم اور حکم سے رسائے منانی ہے یہ جس میں شرط خیار کے درجہ میں تو ہزل کو اثر
 ہوگا ان امور میں جو تعلق کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ و پس جب ان دونوں نے اتفاق کیا اصل بیع کے
 سلسلہ میں ہزل پر توبیع بطور فاسد منقذ ہوگی جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ
 متصل ہو جائے جیسے ایک دم عائدین کا خیار اور جیسے مقررین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط جو پس جب
 ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑ دیا تو بیع ٹوٹ جائے گی اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت
 دہنی تو بیع جائز ہوگی لیکن ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت جن دن کے ساتھ منقذ
 ہو اور اگر وہ دونوں نے موافقت کی (یہ بات گھڑی) دو ہزار درہم کے بدلہ بیع پر سو دینار کے بدلہ بیع پر
 اس شرط پر کہ شخص ہزار درہم ہوگا تو ہزل باطل اور تحسین صحیح ہے دونوں صورتوں میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک
 اور معاہدین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں ہزار درہم کے بدلہ اور دوسری صورت میں سو دینار کے بدلہ بیع
 صحیح ہے جن کے اندر موافقت پر عمل ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد کے اندر جد کے ساتھ ساتھ پہلی
 صورت میں ذکر دوسری صورت میں اور ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں نے اصل عقد کے اندر جد کے طریقہ کو پایا
 ہے اور بدل (جن) کے اندر موافقت پر عمل کرنا اس کی بیع میں شرط فاسد ہمارے کا توبیع فاسد ہو جائیگی
 تو اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) کے اندر موافقت
 کے تقاضا میں ہونے کے وقت۔

تشریح

وہ منصف لے بہت اجماع سے کام لیا ہے ہر قسم کی تفصیل اور الا لاور میں ہے نہ تو تو انفا
 علی البیع یعنی لہذا یہ مقدار علی اور جنس عوض میں ہزل کا بیان ہے۔ اسے حاجت میں لے انفا
 والی صورت میں دونوں موانعتوں پر عمل کیا۔ یہ کیونکہ دونوں پر عمل ممکن ہے یعنی الفاظ کے اندر جو الف
 ہے اس پر عقد منقذ ہوا ہے اور دوسرا الف باطل ہو گیا کیونکہ وہ غیر مطالب ہے کیونکہ دونوں کا ہزل پر
 اتفاق ہے اور بدول کی طرف سے جس شرط کا کوئی مطالبہ نہ ہو وہ عقد منقذ نہیں ہوتا۔
 اور دینار کی صورت میں دونوں موانعتوں کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اصل عقد
 میں جد پر موافقت محبت عقد کو متفق ہے اور جنس جن میں ہزل پر موافقت عقوبت کے متن سے مان
 ہوئے کو مقتضی ہے اس لئے عقد میں سو دینار ذکر ہوا مگر وہ ہزل کی وجہ سے متن نہیں اور جو الف
 مراد ہے وہ عقد میں ذکر نہیں اور عقد کا متن سے ٹھانی ہونا مفید بیع ہے تو دونوں موانعتوں میں
 سے ایک کا ترک ضروری ہوا لہذا جد کی موافقت کو ترجیح دے دی گئی اور سو دینار واجب ہو گئے۔



سبق نمبر ۹۴

مجرد اور عورت نے مقدار میں ہزل کیا یعنی یہ طے کیا کہ ہر وقت ہزل ہزارہم ہوگا لیکن لوگوں کے سامنے ہونی اور ہزار نکاح کریں گے۔

لہذا کیا تو اب اگر وہ دونوں مذاق کو نظر انداز کر کے برائے مذاق کریں تو ہذا مذاق ہر ہزار ہوگا کیونکہ اپنے طے کردہ مذاق سے دونوں کو اعراض کا حق حاصل ہے اور اگر دونوں نے سابق مذاق پر باقی رہنے کا مذاق کیا تو بالفاظ ایک ہزار ہر واجب ہوگا۔ کیونکہ ہر ہزار کا ذکر عرض مذاق کے طور پر تھا اور مذاق سے الگ ثابت نہیں ہوتا اور یہ نکاح میں وہ فرق ہے کہ یہ سب ہر ہزار کو بھی قرار دیا جاسے تو ذائقہ ہزل کو قبول کرنے کی شرط فاسد ہوئی اور شرط فاسد سے بیخ فاسد ہو جاتی ہے اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا۔

اور اگر مذاق جنس میں جو مستندہ دونوں بطور مذاق سے لوگوں کے سامنے دینا ہر ہزار کا ذکر کریں اور حقیقت میں ہر ہزار ہوں تو اگر مذاق سے اعراض پر دونوں اتفاق کریں تو معنی ہر ہزار دیا جائے گا اور اگر وہ دونوں باہمی ہزل پر اتفاق کریں یا خان الذکر جو بڑے ہر ہزاروں متفق ہوں یا مذاق چھڑ ہوئے اور نہ ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں ہر ہزل واجب ہوگا کیونکہ ہر ہزار ہونا چاہئے عقد میں اس کا ذکر ہی نہیں آیا تو گویا ضوابط ہر کے شادی کی ہے اور ایسی صورت میں ہر ہزل واجب ہونا چاہئے ہذا ہر ہزل واجب ہوگا بخلاف بیخ کے کیونکہ بیخ ہر ہزل کی طرح نہیں ہوتی اور اس میں مزید تعلیقات ہیں جو اس عقد کے منہ سب نہیں ہیں اور اگر کسی مرد و عورت کا اصل عقد نکاح میں مذاق ہو یعنی کوئی مرد کسی عورت سے کہے کہ دونوں کے سامنے میں مذاق تھا تو نکاح کر دینا اگر اصل میں ہزار سے درہاں نکاح نہیں ہوگا تو یہ عقد لازم ہوگا اور مذاق کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

تو اگر وہ دونوں میں برتنی ہوں کہ ہم نے مذاق پر بنا کر کے عقد کیا ہے یا مذاق تو نظر انداز کر دینا عقد لازم ہوتا ہے حال الذہن تھے اور خواہ مذاق پر بنا ہوئے یا نہ ہوئے ہم باہم اختلاف ہو جائے اور جیسے یہ حکم نکاح کا ہے ایسی مذاق و مذاق کا ہے اور قصاص کو معاف کرنے اور نذر مانگنے اور جہیز کا بھی ہر ہزل ہے اصل کے حدیث میں ہے کہ تین صلح ایسے ہیں کہ ان کو سیچ کے انجام دینا تو سچ ہے کہ یہ ان کا مذاق تھا سچ کے ہر ہزل ہے اور وہ یہ ہیں نکاح و طلاق و بیعت۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں باہمی سبب سے اور اس کے حکم سے تو رخصتی ہے البتہ سبب کے حکم سے رخصتی نہیں ہے اور ان میں رخصتہ درکار نہیں بلکہ محض سبب کا اہم ناما کافی ہے کیونکہ یہ معاملہ ایسے ہیں جس میں نہ استحکام رہے نہ اقرار اور نہ نسخ اور نہ یہ معاملہ اپنے اسباب سے منقرض ہوتے ہیں۔ یہی تو وجہ ہے کہ ان معاملات میں شہادہتیں نہیں ہوتی کیونکہ خیار شرط و بعد انعقاد سبب حکم کی تاخیر کے لئے موقوف ہے اور ان میں استحکام تاخیر ہے ہی نہیں۔

اور اگر مذاق اس عقد میں ہو جسے مال مقصود کی حیثیت سے جو جیسے خلع اور عین بشرط و اہل اور نقل عین میں مصالحت ہاں تو ان تمام تصرفات میں مالی ہی مقصود ہے کیونکہ ان میں بغیر ذر و نسیم

اتفاق یتوقف علی اختیارہ، بکمال حال لانہ بمنزرتہ اختیار الشرط وقد اشق علی ابی حنیفہ فی اختیار الشرط من جانبہا، اتفاق لا یقع ولا یجب انال الا ان فشاء انشاء الشرط لا یقع اتفاق ولا یجب انال فکذلک ہبہن لکنہ غیر مقدور بالکلیت۔

ترجمہ

اور یہ راجع انکاح کے خلاف ہے اس حیثیت سے کہ بالا جرات اقل واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح شرط فائزہ فاصد نہیں ہوتا تو دونوں طاقتوں پر عمل کرنا ممکن ہے جب اگر ان دونوں میں کچھ نہ ہو تو نیز کو کرکے اور ان کی طرف دہم ہے تو پر عمل واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح بمنزرتہ تعبیر کے درست ہے بلکہ نہ نکاح کے اور عمران و دونوں نے اس نکاح کے متعلق مذاق کیا تو بزرگی باطل ہے، اور نقد لازم ہے اور ایسے ہی طلاق اور خلاق اور تصادم کو مذاق کرنا اور عین (تعلیق) اور نذر ہی جیسا اسلام کے فرمان کی وجہ سے کہیں ممانعت ایسے میں کہ جو کہ نکاح کے تحت ہے یا پسند، اور ان کا مذاق بھی پتہ پتہ ہے نکاح اور طلاق اور عین اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کے اعتبار کرتے والی سبب سے واضح ہے کہ اس کے حکم سے اور ان اس سبب کا حکم رد اور تراخی کا اصلاح نہیں رکھتا یا آپ نہیں دیکھتے کہ یہ رد کو رد سبب میں سے کوئی بھی نہیں ضرط کا اختلاف نہیں رکھتے، اور ہم حال وہ عقد جس میں مالی مقصود ہے جیسے غلہ اور طلاق طو امال اور ہم عقد سے ملے لکن پس ختم ہونے کے بعد کی کتاب اوکڑہ میں طلاق کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہوگا اور ذی قیوم ہوگا اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک منع نہیں ضرط کا اختلاف نہیں رکھتا، وہ اصل عقد کے بارے میں مذاق کریں یا مال کی مقدار میں یا جس بدل میں تو صاحبین کے نزدیک سنی واجب ہوگا اور یہ (بدان سنی) اس ہجر کے مثل ہو گیا جو تابع ہو کر نسخ کا انتخاب نہیں رکھتا بجز ان بوسیطہ کے کہ نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اس سے کہ ہرگز نیار ضرط کے وجہ میں ہے اور ابوسیطہ کی جانب سے (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیار ضرط کے بارے میں مدعرج ہے کہ طلاق واقعی نہ ہوگی اور نالی واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ عورت چاہے پس (اس وقت) طلاق واقعی ہوگی اور مال واجب ہوگا پس ایسے ہی یہاں رہزما کے اندر ہوگا، لیکن یہ (خیار ضرط میں) تین دن کے ساتھ مقدار نہیں ہے۔

سبق نمبر ۵۵

وہ حالات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے غلہ اور غنم می امال و دہم میں سے مصالحت تو ان میں سے نفع کے بارے میں ہر کوئی دانستہ اندازہ نہیں کر سکتا، اور مصالحت میں المہ کے اندر بھی ہے، یعنی حد میں سے نزدیک مال واجب ہوگا اور غنم دہم درست ہوگی، درانہم صاحب کے نزدیک فرقی مال



کا اعتبار پر موقوف ہے۔

پھر مصنف ایک اصول پیش فرماتے ہیں کہ جی معاملات میں بزل مؤثر ہے یعنی وہ امور جو تعلق کا اقبال رکھتے ہیں جیسے بیع اور اجارہ، اور نام صاحب کی اصل کے مطابق وہ امور جن میں مال مقصود ہو جائے جیسے نخل وغیرہ یہاں بزل کی موجودیت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جبکہ عاقدین بزل پر بنا کر کہنے پر اتفاق کر لیں تو اب اس کو بزل شمار کریں گے اور اگر عاقدین کا اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ وہ دونوں حال الذہن تھے یا دونوں میں اختلاف ہو جائے تو حال الذہن ہونے کی صورت میں اس کو صبر محمول کریں گے اور اختلاف کی صورت میں جو چھک کا بدلہ ہے اس کا قول صبر ہوگا یہ نام صاحب کا فرمان ہے بزاز صاحبین کے کہ وہ اپنی اصل پر ہیں کہ ان کے نزدیک طلاق وغیرہ کا یہاں واقع ہونا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک بزل ہی سراسر باطل ہے۔

اور اگر کسی نے بزل کے طریقہ پر اقرار کیا ہو خواہ وہ اقرار ان معاملات کا جو جو فسق کا احتیاج نہیں رکھتے جیسے طلاق و طلاق وغیرہ تو بزل کی وجہ سے ان معاملات کے متعلق اقرار باطل ہوگا کیونکہ بزل نے یہ بات واضح کر دی کہ مجزئہ ندارد ہے کیونکہ انہوں نے نفس الامر کے خلاف لوگوں کے سامنے بات ظاہر کرتا ہے۔ اور اقرار مجزئہ موقوف ہے تو بزل کے طریقہ پر مجزئہ کا اثبات نہ ہوگا۔

لہذا اگر کسی نے طلب بواقیہ اور طلب انشباب کے بعد طلب خصوصیت سے شغل سے دست برداری دے دی اور یہ کام اس نے بطریق بزل کی تو یہاں اس کا دست بردار ہونا باطل ہوگا اور وہ برزخ فیض رہے گا یعنی اس کی تسلیم غیر معتبر ہوگی لہذا اس کو شغل کا حق بدستور باقی رہے گا اس لئے کہ باطل میں یہ تفصیل گزر چکا ہے کہ بزل خیار شرط کے درمیان ہے اور اتفاق سے تسلیم خیار شرط سے جو باطل ہو جاتی ہے لہذا بزل سے بھی باطل ہو جائے گی اور اس طرح اگر مفروض کو بطریق بزل قرض سے بری کر دے تو اقرار باطل ہے اور قرض بدستور برقرار ہے۔

اور اگر بطریق بزل کسی کا قرض مکرر اسدھام کا نظم کیا اور اس نے اپنے دین سے بڑھت کر دی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم بری نہ ہو جیسے اگر کسی کا قرض برت کر گیا ہو اور اس نے حالت الکراہ میں کھسے اسدھام کا نظم کیا ہو تو وہاں بھی اس کے اسلام کا حکم کیا جاتا ہے اس لئے کہ ایمان لانا الشارح سے اور وہ اشارہ ہے جس میں رد اور کراہی کا احتمال نہیں ہے۔ اور اہلیت کے عوارض کہیں میں سے ایک عارض منافیست ہے اور منافیست باقتدار لغت نعت اور جو قوی کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں تقاضائے شریعت کے خلاف عمل کرنے کو کہتے ہیں اگر وہ عمل باعتبار اصل کے مشروع ہو مثلاً اسراف اور فضول خرچی یعنی اتفاق میں حد سے استہزاء کرنا اور بجا مال خرچ کرنا۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک سفید مجروح انصرف نہیں ہوگا خواہ ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل نہیں ہو جیسے نہ ح و فانی یا ایسا تصرف ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے جیسے بیع و اجارہ کیونکہ عاقد باطل کو



معقول للعنی فلا یحتل المقایسۃ

ترجمہ

اور ایسے ہی ہے یہ (حکم و اختلاف) اس کے قطار میں بھر مواضعت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل کوثر ہے جبکہ مائدین ہزل پر بنا کر نے پر اتفاق کر لیں۔ بہر حال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستغفر نہیں تھا (عالم اللہ ہے) یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو چھ پر عمل کرنا جائز ہے اور جد کے دینی کا تو فی مبر ہوگا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اختلاف صاحبین کے لیے بہر حال اقرار میں ہزل اس کو باطل کر دیتا ہے اسلئے کہ ہزل و دلائل کرتا ہے خبر کے نہ ہونے پر اور ایسے طلب حواشی اور مشاہد کے بعد شعور کی تقسیم کے اس کو ہزل باطل کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ (تسلیم شدہ) ان معاذت کی جنس سے ہے جو خیال شر سے باطل ہو جاتے ہیں اور ایسے ہی قرعہ پختہ سے بڑی کر دیتا ہے۔

اور مہر حال جب اس نے حکم اسلام کا تسلیم کیا اور اس نے ہزل کے طور پر اپنے دین سے بیعت ظاہر کر دی تو اس کے ایمان کا حکم دکانا واجب ہے مگر وہ کہ جس اسی لئے کہ ایمان ایسا اثبات ہے جس کا حکم رد اور تلافی کا احتمال نہیں رکھتا۔

اور مہر حال صفا یہ تو وہ اہلیت کے اندر غلبہ نہیں ہے اور نہ یہ احکام شرعیہ کسی چیز کو رد کرتی ہے اور نہ اسلاف ابو حنیفہ کے نزدیک بالکل حرج کو واجب کرتی ہے اور ایسے ہی ان کے غیر کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا اس لئے کہ سفر عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبہ ہونے کے سبب سے تو صفہ تحقیق کا سبب نہیں ہے اور اول جوع میں سفیر مبذر سے مان کو رد کا نفس سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیر پر عقوبت ہے یا یہ غیر معقول للعنی ہے تو یہ تعارض کا احتمال نہیں رکھتا (یعنی یہ اس قابل نہیں کہ اس پر دوسرے کو قیاس کر لیا جائے)

سبق نمبر ۹۶

عوارض کثیر میں سے ایک غلط ہے غلط لغو صواب اور درست کی ضد ہے اور اصطلاحاً تصدیق و ارادہ کے خلاف کسی کام کے واقع ہو جانے کو غلط کہتے ہیں۔ اور غلط حقاً امر سابق ہونے کے بارے میں قابلِ عذر ہے جبکہ اجتہاد اور کوشش کے بعد غلط واقع ہو جائے چنانچہ مجتہد اور اپنی پوری کوشش صرف کرنے کے بعد فتویٰ میں غلطی کرے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ وہ اپنے اجتہاد پر ایک اجر کا مستحق ہوگا اور سزا اور عقوبت کے سلسلہ میں غلط مشابہ کا فائدہ دے گا حتیٰ کہ غلطی نہ گنہگار ہوتا ہے اور نہ حد و قصص کی گرفت میں آتا ہے۔ لہذا اگر شب زانیہ میں غلط زکوٰۃ دہی اور عورت مرد کے پاس بھیج دے تو غلطی اس زنا کا وہب سے حد واجب نہ ہوگی اور اگر غلط کسی کو قتل کر دیا تو قصاص واجب نہ ہوگا۔



یہی حقوق العباد و سائل جوئے کے بارے میں خطا کو غور قرار نہیں دیا جائے گا چنانچہ حقوق العباد میں آمد کی سزا ہو کر ہے اس پر آواہ واجب ہوگا اور خطا نفس کی صورت میں اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ترک احتیاط واجب ہے کچھ نہ کچھ اس کو کاہن ضرور ہے لہذا کفارہ اس پر در دیت اس کے داخلہ پر واجب ہوگا اور غامی کی ملاقا واجب ہوگی اور اس کی پیٹ بھی ایسے ہی منعقد ہوگی جیسے مکہ کی پیٹ منعقد ہوتی ہے۔ اور ایسے عوارض میں سے ایک سفر ہے جو حقیق کے اسباب میں سے ہے اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا اور روزہ کی تاخیر کی اجازت ہوگی۔ لیکن مرض اور سفر میں فرق ہے کیونکہ مرض ایسا اختیار ہے جس سے نہیں اور سفر اختیار ہے نیز سفر لازماً دائمی الی انقطاع نہیں ہے بخلاف مرض کے لہذا سفر اور مرض میں فرق ہے لہذا جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی یا قیام ہے۔ اور روزہ کی نیت ہے اور پھر سفر کیا تو دونوں صورتوں میں انقطاع درست نہیں بلکہ انقطاع کی وجہ سے گنہگار ہوگا لیکن چونکہ نفس سفر جو صبح انقطاع ہے وہ جوڑ ہے تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر قیام رہے جوئے انقطاع کیا اور پھر سفر کیا تو کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر بعد قیام یعنی ہو گیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا الْخَطَا فَمِنْهُمُ مَنْ جُعِلَ عَلَيْهِ رَأْسُ الْحَالِ السَّقُوطِ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا حَصَلَ مِنْ اجْتِهَادٍ وَشُبُهَةٍ فِي الْعُقُوبَةِ حَتَّى قِيلَ إِنَّ الظَّاهِرَ لَا يَأْتُرُ وَلَا يُوَاحِدُ بَعْضُ وَلَا قِصَاصٌ لَمْ يَكُنْ لَا يَنْفَكُ عَنْ ضَرْبٍ لِقَاصٍ بِمَنْعٍ سَبَبًا لِلْجَمْعِ الْقَاسِرِ وَهَذَا الْكُفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاغُهُ عِنْدَنَا وَجِبَ انْ يَنْقُذَ بَعْضُهُ كَبِيرُ الْمَكْرُوهِ وَأَمَّا الشَّرُّ فَمِنْهُمْ مَنْ اسْتَبَالَ لَتَخْفِيفِ يُلْزَمُ فِي تَصَرُّفَاتِ الْأَرْبَاعِ وَلِي تَأْخِيرِ الصَّوْمِ لَكِنَّهُ لَا كَانَ مِنْ الْأَعْوَارِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوجِبًا عَوْرَةً لَا زَمَةَ قَبْلَ امْتِنَانِهِ إِذَا أَصَحَّ مَسَافَرًا وَهُوَ مَسَافِرٌ أَوْ قِيَمٌ مَسَافِرٌ لَا يَبَاحُ لَهُ الْفَطْرُ بِخِلَافِ الْمَرْبِيعِ وَلَوْ أَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّغْرِ الْمَبِيحِ شُبُهَةً فِي الْإِحْبَابِ الْكُفَّارَةِ وَلَوْ أَفْطَرَ مَسَافِرًا لَا يَنْقُضُ عَنْهُ الْكُفَّارَةُ بِخِلَافِ

ما إذا مرضي لما قلنا

ترجمہ

اور ہر حال ظاہر ہے وہ ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا غور قرار دیا جائے جو اللہ تعالیٰ کا حق سائل جوئے کی صلاحیت رکھتا ہے جبکہ وہ اجتہاد سے عاصی ہو اور جس کو عقوبت کے دو درجے میں مشہد قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ کہا جاسکے خطا کار نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قیام میں، خود ہوگا لیکن خطا تقصیر کا ایک قسم سے مشابہ نہیں ہے ایسی تقصیر جو جزا قاصر کا سبب بننے کے لئے صلاحیت رکھتی ہے اور وہ (جزا قاصر) کفارہ ہے اور چار سے نزدیک غامی کی ملاقا صحیح ہے اور ضروری ہے کہ غامی کی پیٹ منعقد ہو جائے جیسے مکہ کی پیٹ اور ہر حال سفر تو وہ تقصیر



کے اسباب میں سے جو چار رکعت والی نماز کے قہر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے لیکن جبکہ سفر اور غنا رہا
میں سے ہے اور سفر کی ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں جو روزہ کی ہو گیا گیا ہے کہ مسافر نے جب صبح کی صائم
ہونے کی حالت میں اور وہ مسافر ہے یا تقیم ہے پس وہ مسافر ہو گیا تو سہا کے لئے افطار جا کر نہیں ہے خلاف
مریض کے اور اگر مسافر نے افطار کر لی تو سفر صبح کا قیام سقوط یا بجا کفارہ کے تو میں مشہر ہو گا اور اگر افطار
کیا پھر سفر کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہو گا خلاف اس صورت کے جبکہ وہ مریض ہو گیا ہو یا بعد نظر ہو
دیں کہ وجہ سے جو کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح

ما ذکرہ مکمل ہے معتقد ہو گیا لیکن فاسد معتقد ہو گیا کہ سبب ہے کہ میں موجب ضرورت نماز یا سفر
سفر ایسی ضرورت کو ثابت نہیں کرتا جو افطار کی جانب والی ہو کہ مسافر میں روزہ پر بغیر نظر
کے قدرت رکھتا ہے یعنی روزہ کی وجہ سے اس کے بدن میں کوئی آفت نہیں پہنچے گی۔ مثلاً اگر کسی نے حالت
صحت میں افطار کیا پھر مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو گا کیونکہ مرض امر متاوی ہے۔

سبق نمبر ۷

بیان سے مستفاد طوارق کثیر ہیں سے آخری درجہ ان کے بیان
شروع فرما رہے ہیں اور یہ آخری درجہ ہے اس کے بعد اور
کا یہ ختم ہو کر حروف معانی کا بیان آئے گا۔ اگر وہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے
وہ ناپسند کرتا ہے کہ اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ اس کام کے کرنے پر آمادہ نہ ہوتا۔ پھر بقول مصنف
اکراہ کی دو قسمیں ہیں۔ کامل و ناقص، اولیٰ کو اگر وہ مطلقاً نہیں کہتے چنانچہ جس کے اندر باطل مجبور رہا
ہے مثلاً ٹوٹی ماریوں کیجے کہ اگر تمام کام نہیں کرو گے تو میں یقیناً نہیں تھوکر دوں گا یا ضرور تھوکر ماراں گا
دو نکات تو ایسے اگر اہل سے لاحق رہنا ختم ہو جاتا ہے اور اعتبار فاسد ہو جاتا ہے اور ثانی کو اگر وہ غیر مطلق
کہا جاتا ہے جیسے قید و بند یا ایسی روپیٹ سے ڈرا کر تہر گیا جائے جس سے جان یا اعضاء کے ضائع ہونے
کا اندیشہ نہ ہو تو اس قسم کے اکراہ سے اختیار موقوف بن جاتا ہے اس فعل پر ضمانداری نہیں ہوتی اور اکراہ
کی کوئی بھی قسم خطاب شرعاً اور اہلیت کے معانی نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں بھی فعل واجب موجود ہیں
جو یہ خطابات شرعیہ اور اہلیت کا دار و مدار ہے اور اکراہ کے وقت کا حکم چار قسموں میں منحصر ہے کہ جس
اس پر عمل کرن فریض ہو جاتا ہے کہ جس حرام کبھی مباح اور کبھی رخصت یعنی اگر مردار وغیرہ کھانے پر اکراہ
کا دیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہو کر اس کا کھانا بھان بکھانے کے لئے فرض ہے لہذا اگر کھانے سے باز رہا
اور موت واقع ہو گئی تو وہ عذاب کا مستحق ہو گا اس لئے کہ جان بوجھ کر اپنے کو بلا موت میں ڈال گیا ہے
اور جیسے زنا اور نفس معصوم کو قتل کرنا ان کا ارتکاب اکراہ کامل کے باوجود بھی حرام ہے اور جیسے
اکراہ کی صورت میں روزہ افطار کرنا مباح ہے اور بوقت اکراہ زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے

بشرطیکہ دل کی قصد نفاق اور یقین میں کچھ فرق نہ آئے۔ اس کا رادہ بھی کامل ہوا باعث اور زحمت کے درمیان یہ فرق ہے کہ زحمت میں اصول طہران نہیں ہوتا بلکہ بعض گناہ واسطہ ہونے میں اس کے ساتھ مباح و احوالہ کیا جاتا ہے۔ اور اباحت کے معنی میں کہ فحش کی حرمت یکساں ہے۔

بہر حال اگر وہ کی صورت میں ان افعال کا تجزیہ کر دیا گیا ہے فرغن و حرام رخصت و مباح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تعلیقات شرعیہ کا مخاطب و مکلف ہے۔ اگر مرد پر زنا کے متعلق جبر کیا جائے یعنی اگر کان تو نفل زنا اب بھی حرام ہے اور اگر عورت پر جبر کیا جائے تو رخصت ہے اور نہ ان سے کوئی کفر کہنے اور فسادِ صلوة و صوم کے درجہ میں ہے۔

اور وہ فرق یہ ہے کہ مرد کے فعل میں ایک کے نسب کا ضیاع لازم آتا ہے کیونکہ زانی سے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور عورت سے چونکہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہو سکتا اس لئے اس کے حق میں بچہ کا ضیاع لازم نہیں آتا کہ مرد کا فعل قتل کے درجہ میں ہے اور عورت کا فعل قتل کے درجہ میں نہیں ہے مگر وہ کے اہل رحم میں نہیں ہے۔ اگر وہ صاحب جنس ہو تو بچہ کی موت کو زہر قدرت دینا جائز نہیں ہے لیکن اگر وہ بی تو شہرہ رکھتا ہو تو اگر وہ تاجر ہو کہ وہ درگزر کا نسب ہو جو اس لئے ضروری ہوگا۔ غیر گمراہ اہلیت کے معانی نہیں ہے اس وجہ سے اگر وہ بچہ سے محروم کے احوال و افعال باطل نہ ہوں گے۔ لہذا اس کی طلاق و حکام و رقتل اور کسی کمال ضائع نہ کرنا صاحب معتبر ہے ہاں اگر کوئی تغیر آجائے مثلاً انتہا طلاق ای و غلت والدہ تو جو حکم غیر منکرہ کا ہے وہی منکرہ کا ہوگا۔

سوال :- جب اکراہ کی وجہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا ؟
 جواب :- اکراہ کا اثر یہ ہوگا کہ اگر ادا کا عمل کی وجہ سے بشرط عدم مانع نفع کی نسبت بہکائے شک کے
 سبب کی جانب ہوجائے گی ؛ ویسے فیصلہ :- اور اکراہ کے عامر ہونے کی صورت میں چونکہ رضا مغفوت ہے اسلئے
 سے وہ افعال فاسد چوں گے کہ جو احتمال نقض و نسخ رکھتے ہوں اور ان میں رضا درکار ہوتی ہو جیسے بیع
 و جارہ مثلا البتہ شراح و طلاق وغیرہ کہ وہ ناقابل نقض ہیں اور مذا ای میں رضا درکار ہے زبان سے حکم
 کا ہے اس وجہ سے یہ معتبر اور صحیح ہوں گے ۔

لہذا اگر کسی کا اقسار خواہ کسی چیز کے بارے میں ہو خواہ طلاق و نکاح کے بارے میں ہو یا بیعت و اہرہ کے خواہ ان کا اول ہو یا قاصدہ انفرادہ یا جمیع نہ ہوگا اس لئے کہ افتادہ تکلیف کے لئے عملی اور خبر چاہئے اور وہ یہاں معدوم ہے جس کے عدم پر دلیل (اگر وہ موجود ہے) اور اگر کسی صورت پر قطع قبول کرنے پر جبر کیا تو چونکہ اس میں دو چیزیں ہیں ایک طلاق اور دوسری مال کا وجوب اول کے لئے رہا دوسری چیزیں اور ثانی کے لئے رہنا درکار ہے۔ لہذا ایسی صورت میں طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن مال لازم نہ ہوگا اس لئے اگر وہ کسی وجہ سے عورت کا سبب (مقتضی طلاق) سے (راضی ہے اور نہ قسم (وجوب مال) سے۔ مگر طلاق میں عدم رہنا کچھ فکری نہیں البتہ مال میں فکری ہے لہذا اگر وجوب مال کے طلاق واقع ہو جائے

جیسے اگر سفیر کے شوہر نے سفیر کو مال کے عوض غلام دی اور سفیر نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی لیکن مال واجب نہ ہوگا۔

سوال :- غلام کے ہارس میں بزل و اکراہ واجب ایک درجہ ہے اور دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو جیسے بزل میں طلاق اور مال میں انفعال نہیں ہے بالہ اتفاق کا تخریج اسی طرح اکراہ کی صورت میں بھی طلاق اور مال میں انفعال نہ ہونا چاہئے ؟

جواب :- ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اس لئے کہ بزل کے اندر سب سے زیادہ رہتا ہے اور حکم سے رہتا نہیں ہوتا اور اکراہ میں دونوں یکساں نہیں ہے نہ سبب سے اور نہ حکم سے۔ تو بزل کو مذکورہ تفصیلاً کے مطابق غیار شرط کے درجہ میں ہے۔

بہر حال اکراہ قاصر کا اثر یہ ہوتا ہے۔ اور اکراہ کا اس کی صورت میں اذان لہرینہ مانع افضل کی نسبت بڑھ کی جانب ہو جاتی ہے، اور مکروہ کو مکروہ کے لئے دیکھتے شمار کر لیا جاتا ہے اس لئے قصاص وغیرہ مکروہ پر واجب ہوگا لہذا اگر اکراہ کا اس کی صورت میں مکروہ نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کا قاتل مکروہ ہوگا اور قصاص مکروہ پر واجب ہوگا اور اختیار اگر یہ مکروہ کے اندر بھی موجود ہے تو یہ اختیار فاسد ہے اختیار صحیح کے مقابلہ میں نہیں لاکر فی شمار نہ ہوگا لیکن اگر وہ اکراہ ایسے معاملت میں ہو کہ وہاں مکروہ کا شمار کیا نہیں کر سکتے تو پھر مجبوری ہے اور بہر بنا مجبوری غنی اختیار فاسد کی طرف منسوب کرتا ہے گناہ جیسے کھانا اور دینی کرنا اور احوال ہو کہ دوسرے کی زبان سے بولی نہیں سکتا اور دوسرے کے ذکر سے دلی نہیں کر سکتا اور دوسرے کے موافق نہ کھا نہیں سکتا۔

اور جو فعل ایسا ہو کہ ذات فعل کے لحاظ سے اس میں احتمال ہے کہ اس میں مکروہ کو مکروہ کا اثر شمار کیا جائے لیکن اس کے لحاظ سے اس میں اس کا احتمال نہیں ہے کہ مکروہ کو مکروہ اثر شمار کیا جائے تو اس کو بھی قسم خانی میں شمار کیا جائے گا اور مباشرت کو اصل قرار دیا جائے گا اور اس کو مکروہ کا اثر شمار نہیں کیا جائے گا جیسے کسی محرم پر جبر کیا گیا کہ وہ شکار کو قتل کرے تو یہ فعل صرف فاعل مباشرت پر مقصود رہے گا کیونکہ مکروہ کا مقصد یہ ہے کہ اپنے اہرام پر جنابت کرے جس میں وہ مکروہ کا اثر نہیں بن سکتا ورنہ اگر مکروہ کو مکروہ کا اثر قرار دیا جائے تو مکروہ کا اہرام بھی جنابت ہو جائے گا۔ اگر وہ محرم ہو اور یہ مکروہ کے مقصد کے خلاف ہے نیز اس میں اکراہ کو بھی باطل کر دینا ہے اور اکراہ ہذا کی وجہ سے فعل مکروہ کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے اور اکراہ کو اپنے باطل کر دیا تو پھر فعل جنابت عمل اولیٰ ہی بنائیں مکروہ کا اہرام، تو اس سے پہلے ہی سے فاعل و مباشرت پر مقصود قرار دیا جائے گا تاکہ لغو افعال میں اشتغال لازم نہ آئے کیوں کہ لوٹ پھیر کی بات سامنے آئے گی۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

وَأَمَّا الْأَكْرَاءُ فَتَوَعَّانٌ كَمَا مِنْ تَقْسِدِ الْأَخْيَارِ وَتَوْجِبُ الْكَلَامَ وَقَامَرٌ يَعِدُ الرِّضَاءَ وَلَا يُوْجِبُ
 الْأَعْيَاءَ وَالْأَكْرَاءَ جَمْلَةً لَا يَتَنَبَّأُ فِي الْأَهْلِيَّةِ وَلَا يُوْجِبُ وَضْعَ الْخَطَابِ بِحَالٍ لَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُتَبَلِّغًا
 وَالْإِبْتِلَاءُ يَحْتَقِقُ الْخَطَابَ لَا تَرَى أَنَّهُ مَعْرُودٌ بَيْنَ فَرْغٍ وَخَطَرٍ وَابَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْتِي
 فِيهِ مَرَّةٌ وَيُوجِبُ خُرْفَى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزَّوْنِ لِبَدْرِ الْأَكْرَاءِ أَصْلًا وَلَا حَظًّا مَعَ
 الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْسَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخَنَازِيرِ وَرُخْصَةٌ فِي إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَابْتِغَاءُ الصَّلَاةِ وَالْعَصْرِ
 وَاتِّقَانُ مَعَالِ الْغَيْرِ وَالْجَنَابَةِ عَلَى الْأَحْرَامِ وَتَكْيِيفُ الْمَرْأَةِ مِنَ الزَّوْنِ فِي الْأَكْرَاءِ الْكَامِلِ وَأَمَّا
 فَارِقُ فَطْلُهَا فَعَدْلٌ فِي الرُّخْصَةِ لَا تَنْسِبُ الْوِلْدَ لَا تَقْطَعُ عَنْهَا فُلْمٌ يَحْصِي فِي مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ
 الرَّجُلِ وَلِهَذَا أُوجِبَ الْأَكْرَاءُ الْقَامَرُ شَبَهَةً فِي ذَرِّهِ الْعَدْلُ مِنْهَا دُونَ الرَّجُلِ فَتُبْتُ بِهَذِهِ الْجَمْلَةِ
 أَنَّ الْأَكْرَاءَ لَا يَصِلُحُ لَابْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ جَمْلَةً الْأَكْرَاءُ يَلْبِثُ غَيْرَهُ عَلَى
 مِثْلِ غَضِّ الظَّالِمِ وَأَمَّا يَنْظُرُ بِأَشْرَ الْأَكْرَاءِ إِذَا كَانَ كَامِلًا فِي تَبْدِيلِ النَّسَبِ وَأَشْرَهُ إِذَا قَصُرَ فِي تَفْرِيتِ
 الرِّضَاءِ فَيُسَدُّ بِالْأَكْرَاءِ مَا يَحْتَمِلُ الْفُسْطُ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَالْإِعْهَادِ
 الْأَقَارِيرُ كُلُّهَا لَأَنَّ مَحْتَمِلًا تَعْتَمِدُ قِيَامُ الْغَضَبِ بِهِ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَتُهُ عَدَمُهُ وَإِذَا انْفَصَلَ
 الْأَكْرَاءُ تَقْبَرُ الْهَالِ فِي الْخَلْعِ فَإِنَّ الْإِطْلَاقَ وَالْهَالِ لَا يَجِبُ لِأَنَّ الْأَكْرَاءَ لِعَدَمِ الرِّضَاءِ وَالسَّبَبِ
 وَالْعَكْسِ جُذِيئًا وَالْهَالِ يَتَعَدَّمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَانَ الْهَالُ لَمْ يُجِدْ فَوَجَّحَ الطَّلَاقَ بِضَمِيرِ
 هَالٍ كَطَّلَقَ الصَّغِيرَةَ عَلَى مَالٍ يَخْلُفُ الْهَزْلُ لَا تَنْبَغِي الرِّضَاءُ بِالْمُكْرَدِ وَنَ السَّبَبِ فَكَانَ
 كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلَى مَا مَرَّ وَإِذَا انْفَصَلَ الْأَكْرَاءُ الْكَامِلُ بِمَا يَصِلُحُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلْتُ لَغَيْرِهِ
 مِثْلَ انْقِلَابِ الْفُحْشِ وَالْهَالِ يَنْسَبُ الْفِعْلُ إِلَى الْكُفْرِ وَتَزْمُهُ حَكْمُهُ لِأَنَّ الْأَكْرَاءَ الْكَامِلُ يَفْسُدُ
 الْأَخْيَارُ وَالْفَاسِدُ فِي مَعَارِضَةِ الْعَصَمِ كَالْعَدَمِ فَضَالِ الْكُفْرِ بِغَزْلَةِ عَلَيْهِ الرِّضَاءُ أَلْتُ تَكْرَرُ بِهَا يَحْتَمِلُ ذَلِكَ بِمَا يَحْتَمِلُ لَا يَسْتَقِيمُ
 نَسَبُهُ إِلَى الْكُفْرِ فَلَا يَنْفَعُ الدَّارِضَةُ فِي اسْتَحْقَاقِ الْحَاكِمِ فَيُفْتَضِلُّ مَسْئُولًا إِلَى الْأَخْيَارِ وَالْفَاسِدِ وَذَلِكَ
 مِثْلُ الْإِكْلِ وَالْوُطْئِ وَالْأَقْوَالُ كُلُّهَا فَإِنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُنْ الْأَكْرَاءُ نَفْسٌ غَيْرُهُ وَأَنْ يَتَكَلَّمَ
 كَذَلِكَ إِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ مِمَّا يَتَصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ الْفَاعِلُ فِيهِ أَلْتُ لَغَيْرِهِ أَلَا أَنَّ الْحَلَّ غَيْرُ
 الَّذِي يَلَاقِيهِ الْإِتْلَافُ صَوْرَةٌ وَكَانَ ذَلِكَ يَتَبَدَّلُ بِأَنْ يَحْجُلَ أَلْتُ مِثْلُ أَكْرَاءِ الْجَرْحِ عَلَى قَتْلِ
 الصَّيِّدِ أَنْ ذَلِكَ يَقْتَضِي عَلَى الْفَاعِلِ لَأَنَّ الْكُفْرَ أَلْتُ حَاكِمُهُ عَلَى أَنْ يَحْصِيَ عَلَى أَحْرَامِ نَفْسِهِ وَ
 هُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَصِلُحُ أَلْتُ لَغَيْرِهِ لَوْجِبُ أَلْتُ يَصِيرُ مَعَالِ الْجَنَابَةِ أَحْرَامُ الْكُفْرِ وَفِيهِ خِلَافُ
 الْكُفْرِ وَبَطْلَانُ الْأَكْرَاءِ وَعُدُّهُ إِلَّا مَسْرَاحِي الْحَسَلِ الْأَوَّلِ

ترجمہ :- اور بہر حال اگر آدمی دو قسمیں میں ایک کامل ہو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور الجار کو

ثابت کرتا ہے اور دوسرا وہ جو مرد کو معدوم کرتا ہے، اور الجار کو ثابت نہیں کرتا اور اگر اہل تمام قسموں کے ساتھ
اہل کے حنائی نہیں ہے اور کسی حال میں خطاب کے منوط کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ منکرہ جلتی ہے اور ابستار
خطاب کو حقیق کرتا ہے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ منکرہ متردد ہے اس فعل کو انجام دینے میں جس پر اگر اہل کیا گیا ہے
فرض و حرام اور باعث و رخصت کے درمیان اور اس میں بھی منکرہ گنہگار ہوتا ہے اور بھی ناجور ہوتا ہے۔ لہذا
نفل اور جرح اور زنا میں اگر اہل کے منکرہ کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے اور اگر اہل کا منکرہ کے ساتھ مردار، در
شراب اور خمر میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور اگر اہل میں منکرہ کفر زبان پر جاری کرنے کی اور غنا اور دوزخ
کو ناسد کرنے کی اور غیر کمال ضائع کرنے کی، ورا حرام پر حیثیت کرنے کی اور عورت کے لئے ناپہ قدرت
دینے کی رخصت دیدی گئی ہے اور عورت کا فعل مرد کے نفل سے جدا ہے رخصت کے سلسلے میں اس لئے کہ ولد
کی نسبت عورت سے کسی حال میں منقطع نہیں ہوتی تو یہ عورت کی تمکین، افس کے درج میں نہیں ہے بھلا
مرد کے اور اسی وجہ سے اگر اہل قاصر عورت سے حدود و گناہ میں مشابہت ثابت کرے گا نہ کہ مرد کی طرف سے تو
ان تمام تقاریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر اہل تمام افعال و اقوال میں سے کسی شئی کو باطل کرنے کی صلاحیت
نہیں رکھتا مگر کسی ایسی دلیل سے جو اس کو (قول و فعل کو) بدل دے غیر منکرہ کے نفل کے مثل۔ اور اگر اہل کا اثر
قاصر ہو گا جبکہ اگر اہل کی وجہ سے نسبت کی تبدیلی میں اہل اور اگر اہل کا اثر ظاہر ہو گا جبکہ اگر اہل قاصر ہو رہے
نفل کر دینے میں پس اگر اہل کی وجہ سے وہ نفل ناسد ہو گا جو خشک کا احتمال رکھتا ہے اور رضاد پر موقوف
ہے جیسے یہ اور اجارہ اور تمام تقاریر صحیح نہ ہو گئے اس لئے کہ آثار پر کی صحت مجربہ کے قیام پر اعتماد
رکھتے ہیں اور مجربہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے اور جبکہ اگر اہل نفل ہو جائے علی کے اندر مال کو قبول کرنے
کے ساتھ تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر اہل سبب اور حکم دونوں سے رضاد کو
معدوم کر دیتا ہے اور مال رضاد نہ ہونے کے وقت معدوم ہو جاتا ہے تو گویا کہ ان مذکور ہوا نہیں ہوا و طلاق
بغیر مال کے واقع ہوگی جیسے سفیرہ کو مال پر طلاق دینا نکاح الیہ کا حکم ہے، رضاد کو رد کیا ہے مگر سبب سے
تو بزل خیال شرط کے مثل ہے پس اگر رد کیا گیا ہے۔ اور جب کہ اگر اہل کامل ایسے فعل سے نفل ہو جائے جس
میں قائل اپنے غیر کے لئے مال بن سکے جیسے نفس کو تلف کر دینا اور مال کو تلف کر دینا تو نفل منکرہ کی طرف
منسوب ہوگا اور منکرہ ہذا اس فعل کا حکم لازم ہوگا اسلئے کہ اگر اہل کا اختیار کو ناسد کر دیتا ہے اور اختیار
ناسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں مثل عدم کے ہے تو منکرہ مدیم اختیار کے درج میں ہو گیا جو منکرہ کے لئے
آز ہے ایسے فعل کے اندر میں اس کا احتمال ہو۔

بہر حال ایسے فعل میں جس میں اس کا احتمال نہ ہو تو نفل کی نسبت منکرہ کی طرف درست نہ ہوگی تو معاہدہ
واقع نہ ہوگا اور اختیار صحیح اور ناسد کے درمیان حکم کی نسبت کے استحقاق کے بارے میں تو نفل اختیار
ناسد کی طرف منسوب ہوگا اور یہ جیسے کھانا اور دھلی اور تمام اقوال اس لئے کہ یہ بات غیر متصور ہے



کو سناں اپنے بزرگ سے کہائے اور یہ کام کرے اور ایسے ہی فعل ماضی کی طرف منسوب ہونا ہے جب کہ نفس فعل ان افعال میں سے ہو جس پر تصور ہو سکے کہ فعل اس میں اپنے بزرگ آکر جائے اگر عمل جنابت اس عمل کا غیر ہے جس کو اتنا فاعل ہی ہوتا ہے باخبر بصورت کے اور اس بدل جائیگا اس طریقہ پر کہ سزا کو نہ قرار دیا جائے جیسے محرم کو مجبور کو نہ سزا کے قتل پر تو یہ قتل ذرا ہی پر قصد در رہے اس لئے کہ سزا سے اس کو اجارہ ہے کہ وہ اپنے جرم پر عتاب کرے اور سزا اس میں اپنے غیر کے لئے نہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو نہ قرار دیا جائے تو سزا کا احرام عمل جنابت ہو جائیگا اور اس میں سزا کے مدنی کی مخالفت اور اگر اس کا بطلان ہے اور اگر جنابت کا عمل اول کی جانب لوٹنا ہے۔

تشریح

مذکورہ ذکاں نفس النفس الہی یعنی یہ تو ممکن ہے کہ اس فعل میں فاعل بزرگ آکر ہو سکتا ہے یعنی اس ذات سے ہی بات واضح ہوتی ہے لہذا اگر سزا کو ذکاں کرے تو یہ فعل سزا کی جانب منسوب ہوگا سزا یاں محیا اگر وہ اور عمل جنابت اور ہے اور جو چیز صورت مختلف ہوتی ہے اور ضائع ہوتی ہے یعنی شکار وہ اور ہے۔

ذکاں ذکاں سزا کا ذکاں کا یہ لفظ کہ یہ عطف ہے اور ذکاں انتشار الیہ عمل جنابت ہے اور یہ پورا مجموعہ افعال الحق کا بیان ہے۔ ان ذکاں یعنی خالی ذکاں کی وضاحت ہے۔

سبق نمبر ۵۸

جب ماضی میں یہ بات مسموم ہو گئی کہ جہاں فعل کی نسبت سزا کی طرف کرتے ہیں عمل جنابت میں تبدیل ماضی آئے تو پھر وہ فعل سزا کی طرف ہی منسوب ہوگا تو اس پر مصنف نے وجہی پیش فرما کر وہ میرکات ارشاد فرمائیں گے۔ فرماتے ہیں کہ جب سزا نے سزا کو قتل پر مجبور کیا تو فعل قتل سزا کی جانب منسوب ہوگا لیکن فعل قتل کا لگاؤ سزا کی جانب منتقل نہ ہوگا بلکہ سزا پر گنہگار ہوگا اس لئے کہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنابت ہے اگر میں نہ کرے تو گنہگار قرار دیا جائے تو عمل جنابت کی تبدیلی ماضی کی طرف باطل ہے۔

اس طرح اگر سزا کے کسی شخص کو بیع و صلیم پر مجبور کیا تو یہ سزا کی تقسیم کر کے کی جانب منتقل ہوگا اور نہ عمل جنابت کا تبدیل ماضی آتا ہے۔ کیونکہ اگر تقسیم کو سزا کی جانب منتقل کر دیں تو یہ فعل بیع و صلیم کے بجائے فاعل غصب ہو جائیگا ورنہ ظاہر ہے کہ وہی شخص پر قدرت نہیں رکھتا کہ دوسرے کی چیز کس کے سپرد کرے یا دوسرے کی چیز اس کی رضا مندی کے بغیر جیسے تقسیم کر کے فاعل ہے البتہ اس تسلیم کے تحت کہ یہ کی مسمومیت غصب کا مصدر ہے اسے تو ہی فعل کر کے لکھا ہے غصب ہے اور سزا کے خلاف ہے اور مسلم ہے۔

مذکورہ لحاظ سے یہ بیان یہ سوال پیدا ہو گا اگر سزا نے احقاقی پر اگر وہ کیا تو یہاں فرقہ سزا کے لئے آکر ہوگا یا نہیں تو اس کے لئے مصنف نے بطور تمہید ایک ہی عدہ پیش فرمایا کہ جہاں سزا کے قتل کو سزا کی جانب

منشقی کیا جاتا ہے اس کے سے سو باتیں ضروری ہیں مگر ان کی جانب انتظامی مصلحتوں و مقصود پر عمل و موثری کی جانب سے اس قسم کا صدور دشمنانہ ہو چکا ہے جو بالکل غلط ہے۔ سو رہ چکنا ہوئے کی صورت میں اس قسم کی نسبت بفرمان کی طرح فیصلہ نہ ہوگی کہ غلط۔

اس کے بعد مسند میں فرمایا کہ اذان پڑھاؤ کی صورت میں غلام کا تعلم مکڑہ کی حرف سے ہو، اسے انبساط و
کے معنی انتفال کے اعتبار سے خبرہ کی حرف سے پائے گئے ہیں۔ اس لئے کہ کتاب اور اذان میں لہا بمجزہ لغت
و فکاک ہے۔ اس لئے کہ غلام کو قفل کرنے کی صورت میں انوف پیا گیا ہے اور اذان میں نہیں پایا گیا ہے۔ تو
انوف میں یہ صلاحیت ہے کہ اس کو اس میں خبرہ کی حرف متقل کر دیا جائے۔ و یہ مذکورہ تمام تفصیلات ہمارے
نزدیک ہیں۔ اور ہم شافعیہ مکڑہ کے تمام تصرفات کو ملحوظ کرتے ہیں بشرطیکہ اگر وہ حق ہو ورنہ اگر اس میں
مجبور کیا گیا تو مکڑہ کا اسباب صحیح ہے۔ غلام شافعیہ فرماتے ہیں کہ تو ان کی صحت کے لئے قصد و اختیار و کار سے
کہ قصد و اختیار و اپنی بات کا ترجمان جو سکے لہذا غلام قصد کے وقت مکڑہ کا قول باطل ہو جائیگا۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں: وائمی کے ساتھ اگر وہ کبھی تعلق کے ساتھ اگر وہ کے مثل شہر کیلئے ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ جب کسی فعل پر نکرہ کو مجبور کیا گیا، اور اگر وہ کا لی جو تو داخل سے فعل کے حکم کے ساتھ ہو جائیگا اور اگر وہ کا لی ہے کہ اس صورت میں نکرہ کے لئے اس فعل کو: مجبور دینا ہو جائے تو یہی صورت میں اگر فعل مجبور کی جائیگا منسوب ہوئے کا امکان رکھئے تو منسوب ہو گا اور نہ فعل سے سے ملنے ہو جائے گا۔ یہ امام شافعی کے مذہب کی تعلیمات میں رہا جائے تا جب کہ غلام تو وہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ نکرہ سے نہ فعل معلوم ہوتا ہے اور نہ اختیار البتہ رضا ممکن ہو جاتی ہے اور اگر وہ کے کامل ہونے کی صورت میں اختیار باقی قویہ سے ممکن یہ اختیار نہ محدود ہوتا ہے۔

یہ مصنف اور فرما رہے ہیں کہ ہمارا کتاب میں بیشتر سے ختم ہوئی وہ حروف معانی کا بحث ہے۔ اس لئے اب اس کو بیان کیا جاتا ہے۔ اب عبارت خلاصہ فرمایا۔

ولهذا قلنا ان المكره على القتل ياثر كونه من حيث انه يوجب العار شرعياً على
دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ويوجب آلة لغيره لتبذل محل الجزية
وكذلك قلنا في المكره عن البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه لان التسليم معروف
في بيع نفسه بالاقسام وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل المكره آلة لغيره
لتبذل المحل وتبذل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصباً محضاً وقد نسبنا الى
المكره من حيث هو غصب اذا ثبت انما مخرجكمي صواباً اليه استقام ذلك فيما يتعلق
ولا يحبس فقننا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجفاء هو المتكلم ومعنى الاتك في هذه



منقول الی الذی اگر وہ لاندہ منفصل عند فی الجملہ و تختل النقل بصلہ و هذا عندنا
وقال الشافعي تصرفات المکره قولاً بكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صفة
القول بالقصد والاختيار يكون مرتبة عتاً في الضمير فبطل عند مداه والاکراه
بالجس من الاكراه بالنقل عندنا واذا وقع الاكراه على الفعل فاذ اتم الاكراه بطل
حكم الفعل عن الفاعل وقامه بان يجعل عندنا بوجه له الفصل فان امکن ان ينسب
الی المکره لاسب الیه والا فبطل اصلاً وقد ذکرنا هنا ان الاکراه لا یبطل الاختیار
لکنه یستغنی به الرضاء ویفسد به الاختیار انی أخر ما کررناه والذي یقع به حکم الكتاب -

ترجمہ

اور اس میں درج ہے کہ اگر جس شخص کو تعلق پر مجبور کیا گیا ہے وہ کہہ گا جو اس لئے کہ تعلق
اس حیثیت سے کہ وہ گناہ واجب کو تائبہ آتا ہے تو یہ حریت ہے اور فاقی اس
سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آرہے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر اس کو اس کے غیر کے لئے آرہا قرار دیا
جائے تو محل حیثیت بدل جائیگا اور ایسے ہی چمے کہ اس شخص کے تعلق جس کو چاہے اور تسلیم پر مجبور
کیا ہے اس کو تسلیم کیا ہے تصور رہے گی اس لئے کہ تسلیم بتایا ہے کہ غرض یہ ہے انجام کے سلسلہ
میں اور مکرہ اس سلسلہ میں اپنے غیر کے لئے آرہے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اگر کہہ کہ اس کے غیر کے
لئے آرہا قرار دیا جائے تو محل حیثیت بدل جائے گا اور فعل کی ذات بدل جائے گی اس لئے کہ تسلیم اس
وقت محض غصب ہو جائیگی اور ہم نے تسلیم کو مکرہ کی جانب منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے
اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ انتقال امر فعلی سے جس کی جانب ہم نے رجوع کیا ہے تو یہ انتقال اس
فعل میں درست ہوگا جو منقول ہو اور غیر منسوب ہو تو ہم نے کہا کہ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے وہ فاقی پر
ایسے اکراہ کے ساتھ جس میں ایسا ہو تو مکرہ کی تعلیم کہ ملے والا ہے اور مکرہ سے اطلاق کے معنی مکرہ کا
باجب مستقل ہو جائیں گے اس لئے کہ اطلاق فی الجملہ اطلاق سے جدا ہو جاتا ہے اصل اطلاق (مکرہ کی جانب)
تعلق کا تعلق ہے اور یہ مذکورہ احکام اکراہ ہمارے نزدیک ہیں اور شافعی نے فرمایا کہ مکرہ کے تمام
قوی تصرفات نہیں جبکہ اکراہ حق ہو اس لئے کہ قول کی صحت قصد اختیار سے ہوتی ہے تاکہ قول کی
بات کا ترجمہ نہیں ہے تو اس کے (قصد اختیار کے) نہ ہونے کے ساتھ قول باطل ہو جائے گا اور اکراہ
بالجس اکراہ بالقول کے مثل ہے شافعی نے کے نزدیک اور جب فعل پر اکراہ واقع ہو تو جب اکراہ نام
ہو جائے تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہو جائے گا اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر
قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کر دے پس اگر یہ ممکن ہو کہ فعل مکرہ کی طرف منسوب ہو
تو منسوب کر دیا جائیگا ورنہ فعل بالکل باطل ہو جائیگا اور ہم نے ذکر کر چکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم

نہیں کرنا لیکن اس کی وجہ سے دماغ مشتعل ہو جاتا ہے یا اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے ان عام تفصیلات تک میں
میں کو ہم بیان کر چکے ہیں اور وہ جس سے کتاب کا ختم کرنا واقع ہوگا وہ حروف معانی کا باب ہے ۔

تشریح

۱۔ و لہذا اولیٰ اس وجہ سے کہ جہاں تبدیلی ممکن نہایت لازم آتا ہو وہاں فعل ہا بشرط مقصور
ہوگا مگر وہی جانب منسوب نہ ہوگا ۔ ۲۔ مگر وہ پر تسلیم میں ہر آواز کی صورت میں تسلیم صرف مکرر ہر
مقصود ہوگا در نہ مکرر کی جانب تسلیم کے منتظر کرنے سے تبدیلی ممکن لازم آئے گا اور اس وقت تسلیم ختم ہونے کے
بجائے خالص غصب ہو جائیگی ۔ ۳۔ وہ قدر ضیاع الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے ، اعتراض یہ ہے کہ
جو فعل ایسا ہو کہ اس میں مکرر مکرر کا آ رہا ہو اس سے تو اس میں فعل مکرر کی جانب منسوب کر دیا جاتا ہے تو
یہاں بھی فعل ایسا ہی ہے اس لئے مکرر کی جانب اس کی نسبت ہونی چاہئے ؟

جواب ۱۔ اس تسلیم کے تحت میں اٹاف بھی پایا گیا ہے تو وہ اٹاف مکرر کی جانب منسوب ہے لہذا اگر مشتری
کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے تو مکرر کو اختیار ہے اگر چاہے تو مکرر سے یہ تسلیم کی قیمت کا اٹھا لے اور اگر
چاہے مشتری سے اٹھا لے ۔

۲۔ در اگر اس تسلیم کو کھنکیر کا فعل قرار دیدیا جائے تو یہ خالص غصب ہوگا حالانکہ یہاں مشتری کا
اعتراض جائز ہے بہر حال اس میں اٹاف اور بیع دونوں حیثیتوں کا لحاظ کیا گیا ہے ۔
۳۔ مصرنا لیر ایزہ مکرر کی حد تک ہے واللہ اعلم بقیہ البیان ہے اور باب حروف المعانی اس کی خبر ہے ۔ اور
حروف معانی کی مباحث حروف معانی سے احتراز کے لئے ہے اور حروف کا اطلاق بر بناء تکیب ہے در کلمات
شرط ظرف اسما میں مذکور حروف ۔

سبق نمبر ۹۹

حقیقت میں حروف معانی کی بحث کوئی بحث ہے مگر چونکہ اس پر
فقہ کے کچھ مسائل موقوف ہیں اس لئے حضرات افضلیں اس سے
بحث کرتے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ استعمال حروف عطف کا ہوتا ہے اور حروف عطف میں محل اصل
داؤ ہے کیونکہ وہ قسم تعقیدات سے پاک ہے اس لئے پہلے اس کا بیان فرماتے ہیں ۔
صاحبین کے نزدیک داؤ مفرقہ کے لئے ہے اور امام شافعی کے نزدیک ترتیب کے لئے ہے
مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مطلق جمع کیلئے نہ اس میں مفارقت ٹھوکانے اور نہ ترتیب اور عام اہل
فہم اور ارباب فنون کا یہی مسئلہ ہے ۔

سوالی :- جب امام صاحب کے نزدیک داؤ مطلق جمع کیلئے ہے تو اس مثال سے اعتراض وارد
ہوگا جب کہ کسی شخص نے کسی اجنبی عورت سے کہا ان نکھتاہی طاق و طاق و طاق اگر اس شخص نے اس
عورت سے نکاح کر لیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اور چونکہ وہ غیر مذکور ہے اس لیے وہ بائنہ ہو جائیگی

لہذا دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوئی، اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق واقع ہونگا اس لئے کہ ان کے نزدیک اوقافیت کیلئے ہے تو مرد کا یہ قول ان فقہاء فی طلاق فقہاء کے درجہ میں ہو گیا تو صاحبین و دیگر تو کو ذکر اعتراض نہیں البتہ امامہ صاحب پر اعتراض ہے کہ یہ وہ دوا کو ترتیب کے لئے نہیں مانتے تو یہ ترتیب کہاں سے انہوں نے نکلنا دی اور یوں فرمایا کہ اول واقع ہوگی اور ثانی اور ثالث کا کل نہیں رہا۔
 جواب :- یہاں ترتیب دوا کا مقتضائیں ہے بلکہ ترتیب کا درجہ یہ ہے کہ شرط مذکور کے ساتھ اساتذہ اول طلاق کا مطلق ہے اور ثانی اور ثالث کا شرط ہے تعلق طلاق اول کے واسطے سے ہے اور واسطہ دوا واسطہ سے پہلے ہوا ہی کرتا ہے لہذا ترتیب معلوم ہوئی اگر یہ ترتیب دوا کا مقتضی ہوتا تو اس کا اعتراض پر عمل ہوتا۔

سوال :- پہلے اس اعتراض سے تو آپ پنج گئے گرد و سراغ اعتراض اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک فضولی نے عبد کرد و باندہ کی کا حکم خالد سے کر دیا اور فضولی نے یہ حکم ان دونوں باندہوں کی رضا مندی سے کیا تو یہ حکم ترک کر دیا کہ اب ہمارے باندہوں کو ترک کر دے ان دونوں باندہوں کو بڑا درد کرتا ہے اور اقلان کے لئے یہ اتفاق استعمال کرتا ہے۔ کہتا ہے

اعتقت بدم و دہم لہو تب و اذبح کیلئے ہے تو دونوں کا حکم جائز ہونا چاہئے لیکن یہاں بھی ایسا نہیں بلکہ امام صاحب نے کہا کہ میں کہ نہیں کا حکم صحیح ہو گیا اور دوسری کا حکم ہے، تو یہاں آپ ترتیب کے قائل ہو گئے حالانکہ آپ فرماتے ہیں کہ دوا مطلق صحیح کیلئے اگر مقتضات کے لئے اور یہ ترتیب کیسے؟

جواب :- جب آخر کام اولی کے لئے یہ ہو تو اولی ہوگا اور آخر تر ہوگا یعنی باعتبار حکم اول ہے تو دوسرے کے آگے سے پہلے کہ اس کے حکم کو جو سے اول پر اس کا حکم مرتب ہو جائے گا اور یہاں دونوں کا حکم دونوں کے آگے سے پہلے کہ اس کے اعتقاد نہ کیا تو اول کا حکم صحیح ہو گیا اور ابھی دوسرے کے حکم کا حکم بھی ہو گیا کہ ثانی کا حکم باطل ہو گیا کیونکہ وہ باندہ ہے اور باندہ کی حالت انعام میں نکلتا جس سے نہیں ہے بلکہ فقط حالت انفرادی میں نکلتا جس سے یہ تہہ تہہ تو اس کا مقتضی ترتیب سے نہیں بلکہ اس قاعدہ سے ہے۔

سوال :- اگر بات یوں کہ ہے تو آپ اس مثال میں دونوں ہستیوں کے حکم کو کیوں باطل قرار دیتے ہو یعنی جہل فضولی نے کسی شخص کا حکم دے دیا۔ میں دوسری سے کر دیا اور اس شخص نے اجازت میں یہ اتفاق کیا اجازت بدم و دہم، تو دونوں کا حکم باطل ہے حالانکہ آپ نے جیسے پہلے دو مکوں میں ترتیب ثابت کیا ہے ایسے ہی یہاں کرتی چاہئے اور اول کے حکم کو جائز قرار دینا چاہئے؟

جواب :- جس طرح استنثار اور شرط و مدراکام کے لئے معجزہ میں اسی طرح یہاں بھی آخر کام یعنی دوسری میں سے حکم کرنا اول کے لئے معجزہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب آخر کام اول کام کے لئے معجزہ ہو تو اول آخر پر ہو کر رہتا ہے لہذا یہاں ترتیب ثابت نہیں ہوگی اسلئے کہ دونوں کا حکم باطل ہوگا۔ جیسے وہ عظیم مفرد

علی المفرد کیلئے ایک طرح عطف جملہ لفظوں کیلئے بھی ہے تو اگر ثانی صورت میں معطوف کلام تمام ہو لیکن اس کی خبر وجود ہو تو معطوف اپنی خبر میں مستحق ہونے کی وجہ سے معطوف میر کی خبر کا قضا نہ ہوگا۔ لہذا ہند و طاق ثنائی و ہند و طاق کے اندر دوسری کو نقطہ ایک کی طاق واقع ہوئی کیونکہ خبر میں شرکت کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور چنانچہ معطوف کلام ناقص ہو تو وہ اپنی تمامیت میں اس جنم کا قضا ہوگا جس سے اولیٰ تمام ہوا ہے۔ لہذا ان دخلت الاراء فان طاق و طاق کے اندر ہم نے کہا کہ ثانی طاق اس شرط پر مطلق ہے جس پر اولیٰ مطلق ہے یعنی اس کی ضرورت نہیں کہ یوں کہا جائے کہ گویا دوسری طاق پر ان وقت بطریق تشریح ادا غلط ہے بلکہ ایک ہی مطلق ان دونوں کے لئے کافی ہوگا۔

اور ثانی نیز دوسری میں طاق سے پہلے اس فعل کو اس لئے مقدر بنا کر ماضی ہے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں زیادہ تر دو قولوں میں شرکت ہو جائیں اور واؤ کہیں صراحت کے لئے مستحاضی فی ہوتی ہے اس لئے کہ ثانی اور ذوالحال میں اجتماع ہوتا ہے مگر اگر کلام ہے جس کا مشدک نہ ہیں مذکور ہیں تو اقوالی القادرات ماضی اور غلی ذات میں کہ آزاد کی ہزار کو ادا کرتے سے ملے گی اور اسی جب ہوگا جبکہ حرفی اتر آئے۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ ہو۔

بَابُ حُرُوفِ الْمَعَانِي

فَسَطْرُ مَنْ مَسَّاهُ الْفَقْدَ فَسَّاهُ عَلَيْهَا وَكَثَرَهَا وَقَوَّاهُ حُرُوفِ الْعَطْفِ وَالْأَصْلُ فِيهِ الْوَاوُ وَحِمْ لِبَطْنِ الْجَمْعِ عِنْدَ مَنْ هُوَ تَعْرِضُ لِمَقَارِنَةٍ وَلَا تَوْتِيبُ وَعَلَيْهِ عَامَّةٌ هَلْ بِالْمَنْفَةِ وَاشْمَةُ الْفَتْوَى وَانْمَا يَشِيتُ التَّرْتِيبُ فِي قَوْلِهِ أَنْ تَكْتُمَهَا فَحِي طَانِقٌ وَطَانِقٌ حَتَّى لَا يَبْقَى بِهِ إِلَّا وَاحِدَةٌ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ خِلَافًا لِلصَّاحِبِيَّةِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالْشَرْطِ بِوَاسِطَةِ الْأُولَى لَا بِمَقْتَضَى الْوَاوِ وَفِي قَوْلِ الْحَمَوِيِّ اخْتَلَفَتْ هَذِهِ وَهَذِهِ وَقَدْ زَوَّجَهَا الْفَضْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ إِنَّمَا يَبْطُلُ زَوَاجُ الثَّانِيَةِ لَا أَنْ صَدَرَ الْكَلَامُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي آخِرِهِ مَا يَتَغَيَّرُ وَلَهُ وَهَيْتُ الْأُولَى يَبْطُلُ لِحَالِيَةِ الْوَقْفِ فَبَطُلَ الثَّانِي قَبْلَ التَّكْمِلِ بِمَقْتَضَى خِلَافِ مَا إِذَا زَوَّجَهُ الْفَضْلِيُّ الْخَمْسِينَ فِي عَقْدِ تَيْنِ فَقَالَ أَجْزَتْ هَذِهِ وَهَذِهِ خِيَتْ يَبْطُلُ جَمِيعًا لَا أَنْ صَدَرَ الْكَلَامُ وَضَعُ لِحَوَازِ الْمَنَاحِ وَإِذَا انْقَضَتْ بِهِ آخِرُهُ سَلَبَ عَمَلُ الْحَوَازِ فَصَارَ آخِرُهُ فِي حَقِّ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْمُسْتَشَاءِ وَقَدْ تَدَخَّلَ الْوَاوُ عَلَى جَمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمَشَارِكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِ هَذِهِ طَانِقٌ

مبدأً وهذا لا خلاف أن المثالية تطلق وحدها لأن الشركة في الحبو كانت وجبة لاقتدار
السلام الثاني إذا كان ناقصاً فإذا كان كاملاً فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلت أن
المجملات الناقصة تشارك الأولى في عدم الاتفاق بعينه حتى قلنا في قوله أن دخلت
الدار فانت طالق إن الثاني يتعلق بشروط بعينه ولا يقتضي الاستبعاد أدبه
كأنه أعاد كما وإنما يصار إليه في قوله جاء في زيد وعمر وضرورة أن تشارك في الحق
وإحدى لا يمتنع وقد يستبعد النور والحال بمعنى الجميع أيضاً لأن الحال لجميع الأحوال
قال الله تعالى حتى إذا جاوزها وفقت أبرارها أي وأبرارها مفتوحة وقالوا في قول
الرجل لعبد كاد أني أفا وانت حر وتحر في النزل وأنت أمين إن أنوار الحال حتى
لا يفتق بعينه إلا لا كاد لا يفتق في ما لم ينزل

نتیجہ

مسانی نو کا بعض حصہ حروف معانی پر مبنی ہے ایمان الایروف معانی میں سب سے زیادہ وقوع حروف

عطف میں اور عطف میں اصل داد ہے اور داد کو بار سے نزدیک متعلق بن گئے ہیں۔ یہ قدرت اور ترتیب سے لغوی کے بغیر اور اسی پر عام ایندھن اور ان کے فتنوں میں اور ترتیب ثابت ہوتی ہے۔ مرد کے سر کو سر (جانب سے) اگر لگائیے اس سے کھار کا کوئی سے ملتی ہے اور لغوی اور غلطی سے یہاں تک کہ اگر بغیر کے قوس کے مخالف صرف ایک ملاتی واقع ہوگی مختلف سماجی کے اس بات کی ضرورت کو دہرے کہ ان کی ملائی شریخ سے اول کے واسطے سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ اول کے تقاضا سے۔ اور دوسری کے قوس اس کے لئے کہ وہ میں حالہ کران دو قوس بنائیوں کا نکاح لغوی نے کسی شخص سے کر دیا تھا تو ثانی کا نکاح باقی ہے اس لئے کہ جب آخر کلام میں میسر اول کلام میں خود صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہیں جاتا اور یہ بانڈی کا آزاد ہو کر نکاح موقوف (ثانی) کی ملکیت کو باطل کر دیتا ہے تو نکاح ثانی دوسری بانڈی کے فتنوں سے بچنے میں باطل ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ کسی شخص کا فتنوں سے دو کیسوں سے دو عقدہ در میں نکاح کی ہو پس اس شخص نے کہا یا اجرت نہ ہو وہ نہ تو دووں نکاح باطل ہوں گے اس لئے کہ صدر کلام جو ان کے نکاح کے لئے موقوف ہے درجب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام موقوف ہوا تو صدر کلام سے جو نکاح مطلوب ہوگا تو آخر کلام اس کلام کے حق میں نہ ہوگا اور مستثناء کے در میں ہو گیا اور بھی داد ایسے جنہر پر داخل ہوتی ہے جو ان کے نمبر کے ساتھ کان ہے تو نمبر میں مشارکت واجب نہ ہوتی اور یہ جسے شوہر کا نوسا ہے نہ وہ مخالف نہ ملحق نہ دوسری کو ایک ملائی ملے اس لئے کہ جس میں شرکت کلام ثانی کی شرکت واجب اشتباہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جب کہ کلام ثانی نہ نقص ہو پس جب کہ کلام ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل تمام ہو گئی اور اس کو اس سے ہر ملے کہا جملہ کا نوسا پہلے جملہ کا شریک ہوتا ہے اس چیز میں جس سے جملہ کا نوسا

[illegible]

سبق نمبر ۱۰۱

سبق نمبر ۱۱ | حروف معقف میں سے دوسرا حرف فار ہے جس کا کام وصل و تنغیب ہے یعنی فار اس لئے ہے کہ معقف
 | معقف علیہ سے متصل ہو اور غیر کسی حالت سے معقف علیہ کے بعد ہو تو وصل و ترائی بلا حجت
 کو بتانا فار کا کام ہے ۔ ہذا جب کسی حرف کے نیکی یونی سے یوں کہ دان و صفت عذا و الدار فہرہ الدار فانت فائق ۔
 تو اس صورت میں معقف ہو گئے اس لئے یہ شرط ہے کہ اگر عودت پہلے گھر کے بندہ دوسرے گھر میں ہذا ترائی و وصل
 ہو ہذا اگر دوا و نون گھر میں داخل نہ ہو یا الٹا میں سے صرف ایک میں داخل ہو یا آؤنا دوسرے گھر میں اور جب
 میں پہلے گھر میں داخل ہو یا آؤنا پہلے گھر میں داخل ہو اور دوسرے میں ترائی ہے ۔ ہذا داخل ہو تو ان چ روز صورتوں
 میں اس صورت پر لائق ترائی نہ ہوگی کیونکہ یہاں شرط اس جو نہیں ۔

اور اصل تو یہ ہے کہ قادیان کا حکم پر واضح ہو نہ کہ غلط ہو کیونکہ غلط پہلے اور حکم بعد میں ہوتے ہیں۔ اگر غلط استدھار دانہ کے قیام سے ہوں تو ایسی صورت میں قادیان پر حکم ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہو جائے جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں تو عقوبت پر قادیان نہ ہونے سے حاصل ہوا جائے اور اگر ایسی حالت ہو جس میں وہ نہ ہو تو اس پر قادیان کا حکم نہ ہو گا کیونکہ حکم سے پہلے ہوتی ہے نیز اہل علم کسی طرح غلطی نہ کرتے ہوں گے۔ جیسے کسی مہیت نہ کہ شکر کو کھانا نے اپنے فضل انان اللہ تعالیٰ نہیں بنایا جو کہ شمار سے باہر فرما دیا کہ بیچ گیا ہے کیونکہ قادیان کا آنا اگر چہ آئے ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایسا مدت تک باقی رہے گا تو یہ شہادت سے پہلے بھی ہے اور بعد میں بھی ہے لہذا عقوبت کے معنی تحقیق ہونے اور قادیان کا دخول درست ہو گا۔

اور جیسے آزاد آپنے غلام سے کہے کہ اے اللہ خاتم النبیین تم مجھے نیمہ بنو اور اگر وہ دیکر کہ تم آزاد ہو تو اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا تو یہاں حریت و اندک موجود ہے حرامہ سے پہلے بھی موجود ہے اور بعد میں موجود رہے گی نیزہ حریت اور ہر چیز پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہر دم سے آزاد اور ہر

اس پر عمل ہو گئے تو وہ ترقی حاصل ہو گئی جو دار کے معنی میں ہے۔

اور حرف عطف میں سے تیسرا حرف ضم ہے جو ترقی کے ساتھ عطف کے ساتھ ہے اور یہاں ترقی اتنی ہوئی چاہئے کہ تسکین سکوت کے بعد کلام شروع کر سکے مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اُنت طاق تم طاق، تو گویا وہ اپنے قول اُنت طاق پر یہ چونکہ سکت ہو جاتا ہے اس کے بعد وہ از سر نو تم طاق کہتا ہے اور یہ ترقی کا ہے جو تسکین اور حکم و غور اختیار سے ہوئی ہے اور یہی انام ابو صفیر کا مطلب ہے کیونکہ اشارت میں یہ انواع تہ تسکین میں وصل ہو اور حکم میں ترقی ہو اسی کا نام ترقی کا ہے اور یہی ترقی علی القیاس ہے۔ اور صاحب نے فرماتے ہیں کہ ترقی حکم میں ہوئی اور تسکین وصل ہوگا، جنہوں نے ظاہر پر عمل کیا ہے کیونکہ یہ لفظ اول سے ملا ہوا ہے اور یہی صدمہ بدیہی ہے کہ انفعالات کے ساتھ عطف میں نہیں ہونا لہذا زیادہ مناسب یہی ہے کہ ترقی صرف حکم میں ہو۔

اس اختلاف کا غرض شوہر کے اس قول میں ظاہر ہو کہ جبکہ وہ اپنی بیوی سے کہے اور وہ غیرہ وغیرہ جو اُنت طاق تم طاق ان دخلت الدار۔ تو اس صورت میں اگر صاحب کے نزدیک پہلے طلاق میں واقع ہو جائے تو اور بعد والی خلاقیں منو ہو گئی، کیونکہ ترقی تسکین میں ہوتی ہے اس لئے گویا شوہر نے اُنت طاق کہا اور اس حد تک چونکہ سکت ہو گیا تو یہ طلاق واقع ہو گئی اور بعد والی علاقوں کے لئے کوئی محول ہوا نہیں رہا۔

اور صاحب نے اس کے نزدیک جنہوں میں خلاقیں ایک ساتھ ملتی ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی کہ اگر وہی کے نزدیک تسکین میں وصل ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انفعالات نہیں ہے لہذا جنہوں نے خلاقیں شرط سے ملحق ہو گئی اور جو در آخر کے وقت ترتیب وار واقع ہوں گی اور چونکہ عبارت غیرہ وغیرہ ہے اس لئے اول کے واقع ہونے کی وہ باطل ہو جائے گی تو دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی یہ غلطی اس صورت میں ہے جبکہ اگر مقدم اور مشرط ہو کر عبارت غیرہ وغیرہ ہو تو نہ انعام بدیا جائیں گے جس کی تفصیل ہدایہ میں ہے اور تم کو بھی داد کے معنی میں مستعار لیا جاتا ہے جیسے اس آیت میں تم کان من الذین آمنوا بالآخر مال ثم لولا انکم علیہم لزل جنانے تو آخر حدت وارد ہوں گے (جس کی وجہ بدیہی ہے)۔

مشرط عطف میں ہے۔ ایک بل ہے جس کی وصل اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور اس کے قبل سے اعراض ہو جاتا ہے جیسے ہادی زید بل غرہ تو اس میں شرط کے آئے کو ثابت کیا گیا ہے اور زید کی حیثیت کے اثبات سے اعراض ہے لہذا اس کی بھت سکوت عز کے درجہ میں ہے۔

لہذا جن کو ماقب لیا ہو کہ جس سے اعراض کرنا اپنے پس کی بات نہ ہو تو وہاں جموع ثابت ہوگا۔ جیسے شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے اور یہی غیرہ وغیرہ ہے اُنت طاق واحدہ قابل شکیں، تو چونکہ طلاق سے اعراض میں کیا جا سکتا کیونکہ یہ مطلق کے پس میں نہیں ہے لہذا یہاں تاہیں طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہاں ہوگا جیسے شوہر نے وقسم کھائی ہو اور یوں کہا ہوا ان دخلت الدار فانت لائق واحدہ اور پھر اس سے



کہا ہوا اس وقت اہل حق و اعدائے باطن میں، زوجہ عورت ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوئی تو تین طلاق واقع ہوں گی اس طرح انت حاق و اعدائے باطن میں کے اندر بھی ہو گا۔

اور حرف عطف میں ایک لفظ ہے جو لفظ کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس نوع کو دور کرنے کیلئے جو حکم سابق سے پسیدہ ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو با جباری زید پس اس سے یہ دہم ہوا کہ غرض کہ نہیں آیا ہو گا کیونکہ ان دونوں میں غایت درجہ کا نکاح اور تعلقی ہے چنانچہ تم نے اپنے قویٰ کس غرض سے اس کی خالی کر دی، ورنہ لکھی اگر عطف کو یعنی بغیر تشریح کے تو یہ حافظہ اور اگر تشریح کے ساتھ ہو تو یہ مشہور بعض ہے جو مستدراک میں حافظہ کا شریک ہے۔

بہر حال لکھ عطف کیلئے ہے بلکہ یہ عطف اسی وقت بھی ہو گا جبکہ کلام متفق اور مربوط ہو اور انسانی سے ہماری یاد ہے کہ لکھ لکھ کلام سابق سے ملتا ہو، اور اسی فعل کی نفی اور بعید اس کا اثبات نہ ہو لکھ نفی ایک شخص کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شخص کی طرف اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام متناف، ورمضد ہو گا معطوف نہ ہو گا جیسے کسی کے قبضہ میں ایک غلام ہے اور صاحب قبضہ اقرار کرتا ہے کہ یہ زید کا غلام ہے اس پر زید کہتا ہے ماکہ فی مکہ کہنے بعد ان آخر، کہ یہ غلام میرا ہے نہیں بلکہ یہ تو فلاں کا ہے یعنی خالد کا تو یہ کلام مربوط ہے اور خالد اس غلام کا مستحق ہو جائے گا۔ کیونکہ یہاں نفی اثبات سے متعلق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زید نے قاضی کے اقرار کی تردید نہیں کی بلکہ اس کے اقرار کی تصویب کی ہے۔

اسی انسانی و ربط کو بتانے کیلئے مصنف نے فرمایا ہے تعلق بالقیات، یعنی دونوں کے درمیان فعل نہیں کہ اقرار کی بالکلیہ نفی ہو جائے بلکہ یہ کلام واحد ہے اور قراری تحریف ہے، اور اگر کسی صورت کا نکاح فعلی نے سو درجہ میرے غرض کروا تو نکاح میں عورت کی اجازت پر موقوف ہے پس جب اس کو خبر ہوئی تو اس نے کہا لا چیز اگلی اجیزہ بمانہ و تمیں تو یہاں عقد نسخ ہو جائے گا کیونکہ کلام میں انسانی و ربط نہیں ہے کیونکہ یہ اسی فعل کی نفی ہے، ورنہ اس فعل کا اثبات ہے اور اس کو حکم متناف قرار دیا جائیگا، کیونکہ جب عورت نے اذنا کا اجیزہ نکاح کہا تو اس وقت اس نے نکاح کو اس کی جڑ سے اکھڑا لیا، اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت نہیں باقی رہی پھر جب اس کے بعد اس نے کہا و تمیں اجیزہ بمانہ و تمیں تو بعید اس فعل متعلق کا اثبات لازم آیا، اور اگر عورت یوں کہے لا چیز انکاح تمیں و تمیں تو یہ قول اب انسانی کی مثال ہو گا اس صورت میں اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی مانہ کی قید کی طرف راجع ہوگی اور اثبات، اگر تمیں کی قید کی طرف راجع ہو گا پس اس فعل کی نفی اور بعید اسی فعل کا اثبات نہ ہو گا۔

اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

انہیں نصیحت کیا کہ انھوں اور اس کا دوسرے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا تو ان اظہارِ فائزہ مستحق ہے کہ غلام فی الفور آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عشق و محبت ہے تو عشق ترائی کے مشابہ ہو گیا ۔
اور ہر حال میں تو وہ ترائی کے طریقہ عطف کیلئے ہے پھر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ترائی قسطنطین کے طریقہ پر ہوئی (یعنی کامل) گوئی کہ وہ حکما کلام مستأنف ہے کہ ال ترائی کے قائل ہوئے کی دوسرے اور صاحبین کے نزدیک ترائی وجود میں ہے نہ کہ حکم میں اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ فی الحال ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے بعد والی لغو ہوگی گوئی کہ قائل نے اول پر سکوت اختیار کیا اور صاحبین نے فرمایا کہ سب اکٹھے ملحق ہونگی اور حسب ترتیب واقع ہونگی ۔ اور کچھ قسم کو داد کے معنی کیلئے مستأمر لیا جاتا ہے اور ارشاد مبارکی ہے ثم کان من الذین آمنوا ۔

اور ہر حال میں تو وہ واضح کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے کہا جاتا ہے جاری زید علی غرہ اور عمر غرہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جو قبل الدخول اپنی بیوی سے کہے ان دخلت الدار طالق دعوۃ لابی نہیں کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو میں طلاق واقع ہوں گا بخلاف دوسرے ذریعہ عطف کرنے کے ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس لئے کہ غلطی جب اول کو باطل کرنے کیلئے ہے اور ثانی (دخول) کو اول کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے تو لفظ طالق کا تعلق ثانی کو بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنا ہے لیکن اول کے ابطال کی شرط کے ساتھ اور یہ ابطال تعلق کے بس میں نہیں ہے اور اس کے بس میں ثانی کو الگ سے شرط کے ساتھ بیان کرنا ہے تاکہ ثانی بغیر واسطہ کے شرط کے ساتھ متصل ہو جائے تو یہ کلام دو بیخوں کے ساتھ قسم کھانے کے درجہ میں ہو جائیگا تو جو ثانی کے بس میں ہے وہ ثابت ہوگا ۔

اور ہر حال میں وہ نفی کے بعد استدراک کیلئے ہے کہتا ہے تو مابعدی زید نفی غرہ کر لکھی کے ذریعہ اسحاق کلام کے وقت عطف درست ہوگا پس جبکہ کلام مربوط ہو جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو دیکھے کہ یہ میرا کرگ نہیں ہے یہ تو فلاں کا ہے تو نفی (ماکان قط) اثبات (لکن فلان اخر) کے ساتھ متعلق ہے یعنی مربوط ہے کہ دینا () پس ان تک ثنائی اس کا مستحق ہوگا ورنہ پس وہ کلام مستأنف ہوگا جیسے وہ عورت جس کا تنوہ نکاح کر دیا گیا ہو وہ کہتی ہے لاجزہ فکھا اجزہ بیاہ و خسیس پس عقد فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ ایک فعل کی نفی ہے اور بعینہ اسی فعل کا اثبات ہے تو کلام مربوط نہیں ہے ۔

سابق نمبر ۱۱۱
حرف عطف میں سے ایک آؤ ہے جب آؤ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہو تو یہ دونوں مذکور میں سے کسی ایک کو شامل ہوگا ۔

پھر اصرار کے اندر مستعمل ہو تو یہ بعض اشیاء یعنی ملک ایکے بعضی معنی میں اور اگر اوستا درپہ داخل ہو معنی ایسے کلام میں جو اجارے تسلیم سے نہ ہو جیسے الحرب ہذا اودہ یا انشاء کے اندر استعمال ہو جیسے اقامہ کو قول ہذا آخر اکذبتوا ان دونوں صورتوں میں اوشک کیلئے نہ ہوگا۔ ہاں تاکہ بات بطریق یقین ثابت ہو سکے مگر کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔

پھر وہی بذاتہ اوستا میں انشاء اور خبر دونوں کا احتمال ہے اور دونوں کی رعایت ضروری ہے اور اس میں خاص کو ایک کے انتخاب کا اختیار دیا ہے اور اس کے اختیار کو بیان بھی کیا جاسکتا ہے اور انشاء بھی بیان کا مطلب یہ ہے کہ یہ حریت سبب کی وضاحت ہے اور انشاء کا مطلب یہ ہے کہ فی الحال حریت کا اثبات مقصود ہے پھر اس بیان میں انشاء و انشاء دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔

لہذا بیان کے من و معنی انشاء ہونے کی وجہ سے بقا درملحق ضروری ہے۔ لہذا انشاء کا مراد غلام کو اختیار کرنے تو اس آیتوں لغویوں کیوں کہ یہ انشاء کے خلاف ہے اور میں ان کے من و معنی انشاء و اخبار ہونے کی وجہ سے اس کے اندر غلام کا خبر جاری ہوگا۔ اور لکھنؤ کو دوا کے معنی میں یہ مستعار نے کرم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو ایسی جگہ و معنی کے اندر کرم افراد کیلئے ہوگا اور مقام اباحت کے اندر کرم اختراع کے لئے ہوگا۔ کرم افراد کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر قسم سے نفی کی جائے اور کرم استنساخ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا قبل اور بعد دونوں کا استنساخ ہر قسم سے جیسے جائز القبا۔ اور الحمد للہ۔ واول کی مثال جیسے لایعلم لانا او لانا یا شوم۔ غلام سے اور کرم کی ہر قسم سے نفی مقصود ہے لہذا اگر کسی آیت سے بھی کلام کیا تو طاعت ہو جائے گا اور اگر دونوں سے کام کیا تب بھی ایک ہی حجت ہوگا وہ نہ محققانہ و نہ مبرہنہ کی صورت میں دو کفار سے واجب ہوتے۔ مثال کی مثال انھیں اعز الان لانا او لانا۔ یہاں ان دونوں سے گفتگو کرتے والے میں سے ایک سے وہ کسی صورت میں طاعت نہ ہوگا۔ اور اگر کو عطف کے معنی میں استعمال کرے کسی جزو درست نہ ہوتا ہو مثلاً اولی کلام منقول ہے اور آخر کو مہبت اور کرنی خسارتی ہے جس کی وجہ سے اس کو عطف پر محمول کرنا مستند نہ ہوگا اور اس کو کلمتی کے معنی میں مستند نہ کیا جائے گا۔

جیسے واقف الاصل بذوالدار او اصل بذوالدار۔ لہذا یہاں اس کو حتی کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے کیونکہ یہاں ماقبل آویں یہ صلاحت ہے کہ وہ فعلی محمد ہے اور اس کا آخر اس کے لئے نہیں ہے تو یہاں انی دایہ فعلی محمد کو مقدر و مقدر اس غایت تک کیا جاسکتا ہے اور اگر مخالف پہلے ہی دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو یہیں ختم ہوگئی اور اب پہلے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے طاعت نہ ہوگا کیونکہ یہیں اس سے پہلے ختم ہوچکی ہے اور یہاں مخالف کا منشاء یہ تھا کہ ایسا دخول نہ ہوگا جو مستند ہو کہ اس گھر کے دخول تک پہنچ جائے۔ بہر حال اس مثال میں اس کو عطف پر محمول کرنا مستند ہے اس لئے اس کو اس کے مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور بعض صورتوں میں حتی کو بھی عطف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لہذا اب اس کا بیان کیا جاتا ہے۔

کرمی کی اصل وضع یہ ہے کہ غایت کیلئے مستقل ہو لہذا بعد ہی سہرا ان نام اہل کرمی حتیٰ ... کے اندر حتیٰ غایت کے معنی میں ہے یعنی آثار کے اثر میں تھے آسانہ زادی کو نہ ضرب کی شدت پہنچے اور چلانے کے تو میرا غلام آزاد ہے اور اگر اس نے مغرب کو چلانے سے پہلے ہی چھوڑ دیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تحقیق غایت سے پہلے ہی وہ مغرب سے باز آگیا۔ لہذا حقیقی غلام کی شرط یہ کی گئی ہے اور وہ آسانہ زادی ہے کہ اس سے مغرب چلانے کے اور جب حتیٰ کا ما قبل امتداد کی صلاحیت نہ رکھے اور اس کا ما بعد منفی بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو وہاں حتیٰ غایت کیلئے نہ ہو گا بلکہ مجازات کے لئے ہو گا یعنی با قبل اور ما بعد میں سبب اور مسبب کا تعلق ہو جائے گا جیسے ان تمام تک خدا حتیٰ تقدیر یعنی بعد کی خبر کے اندر کیونکہ ناسخہ کرنا ایسا نہیں کیلئے نہیں نہیں ہے بلکہ نہایت ان کا سبب ہے تو اگر متعلق طلب کے پاس آگئی اور مطالب سے اسکو ناسخہ میں کر آیا تو مستحکم حالت نہ ہو گا اور اس کا غلام آزاد نہ ہو گا۔

اور اگر اتیان اور ناسخہ کرنا دونوں مستحکم کے فیض ہوں تو یہاں حتیٰ نہ غایت کیلئے ہو گا اور نہ مجازات کے لئے کیونکہ ناسخہ کرنا اتیان کیلئے نہیں ہے اور نہ آدمی کا فعل کے فعل کی بر مروجہ تو یہاں نہ غایت کے معنی درست رہے اور نہ مجازات کے لہذا یہاں حتیٰ کو عطف کیا جائے گا اور یہ عطف فار کے معنی میں ہو گا اس لئے حتیٰ غایت کیلئے اور فار تعقیب کیلئے ہے اور ان دونوں کے درمیان کماست ہے جیسے ان تمام تک حتیٰ اتحدی عندک کے اندر تو مستحکم بیان اپنی قسم کو پورا کرنے والا جب ہو گا جبکہ اس کی جانب سے اتیان اور غدا یہ کا تحقق ہو، اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَأَمَّا أَوْفَتْ دَخَلَ يَسِي أَسْمِيْنَ أَوْ فَعْدِيْنَ فَيَتَنَاولُ أَحَدَ الْمَذْكُورِيْنَ فَإِنْ دَخَلَتْ فِيْ أَخْبَرِ أَفْضَتْ إِذَا الشَّيْءُ وَإِنْ دَخَلَتْ فِيْ الْاِمْتِدَاءِ وَالْاِلْتِئَاءِ أَوْ جَبَتْ التَّخْيِيرَ وَلِهَذَا قُلْنَا فِيْ مَنْ قَالَ هَذَا حَرٌّ أَوْ هَذَا اِنَّهُ لَمَّا كَانَ اِلْتِئَاءُ يَحْتَطِلُ اَلْخَبْرَ وَجِبَ التَّخْيِيرُ عَلَى اِحْتِمَالِ اِنَّهٗ سَيَأْتِي حَتَّى جَعَلَ اَلْبَيَانَ اِلْتِئَاءً مِنْ وَجِبٍ وَقَدْ تَسْتَعَارُ هَذَا اَلْكَلِمَةُ لِلْعَوْمِ فَتَرْجِبُ عَوْمُ الْاَفْرَادِ فِيْ مَوْضِعِ النِّفْيِ وَعَوْمُ الْاجْتِمَاعِ فِيْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهَذَا اَلْوَحْلُفُ لَا يَكْتُمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْشُرُ اِذَا كُتِمَ اَحَدُهَا وَلَوْ قَالَ لَا يَكْتُمُ اَحَدًا اَلَا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا لَانَ اِنَّهٗ اِنْ يَكْتُمُهَا جَمِيْعًا وَقَدْ جُعِلَ مَعْنَى حَتَّى فِيْ نَحْوِ قَوْلِهِ وَاللّٰهُ لَا اَدْخَلَ هَذَا اَلْاِنْدَارَ اَوْ اَدْخَلَ هَذَا اَلْدَارَ حَتَّى لَوْ دَخَلَ الْاَخْيَرُ قَبْلَ الْاَوَّلِيْ اَلْنَهْيُ اَلْيَمِيْنُ لَا مَنَ قَدْ رَاعِيْطُفَ لَاخْتِلَافِ الْكَلَامِ مِنْ نِّفْيٍ وَاِشَارَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ حَظَرٌ وَتَحْرِيمٌ وَلِذَلِكَ وَجِبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهِ وَامَّا حَتَّى فَلِلْغَايَةِ وَلِهَذَا اِقَالَ مَعِيْدٌ فِيْ الزِّيَادَاتِ لَيْسَ قَالَ عَبْدُ حَرٍّ اِنَّ لَمْ اَضْرِبْكَ حَتَّى تَعْلِمَنَّ اِنَّ يَحْشُرُ اِنْ

اقبل قبل الغایة واستغیر المجازاة بعضی کلام کی فی قولہ ان لم ائتک غذا احتی
تعدنی حتی اذا اناک فلم یعدک لم یحتسب لان الاحسان لا یصلح منہما للاشیان
بل هو سبب لہ فان کان الغفلان من واحد کقولہ ان لم ائتک حتی اتعدنی
عندک لتعلق الیک بہما لان فعلہ لا یصلح جزاء لفعلہ فحصل علی العطف بحرف
الفاء لان الغایة تجزئ للنسب التعقیب

ترجمہ

اور ہر حال کو پس وہ داخل ہوتا ہے دو اکوئل یا دو فعلوں کے درمیان پس یہ مشتق
ما ہوتا ہے مذکور میں سے ایک کو پس اگر وغیر میں داخل ہو تو یہ فعل الی اشک ہوگا
اور اگر جہاد اور انتشار میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرتا ہے، سی دہر سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے
میں جس نے کہا ہذا غیر تو ہذا کہ یہ قول جبکہ انتشار سے جو خبر کا احتمال رکھتا ہے تو یہ قول تخییر کو واجب
کرتے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ اختیار بیان ہے یہاں تک کہ بیان کو میں وجہ انتشار میں وہ اعتبار
قرار دیا جائے گا اور کبھی یہ کفر آدمی کو مستفاد کیا جاتا ہے پس یہ نوم افراد کو واجب کرتا
ہے مقدم لغویں اور علوم استقامت کو واجب کرتا ہے موصوفہ بات میں اسکی وجہ سے اگر قسم کھانی
کہ وہ فلا یا غلام سے بات نہیں کرے گا تو ثابت ہو جائے گا جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے
بات چیت کی تو اور اگر اس نے کہا کہ وہ کسی سے بات نہیں کرے گا کہ فلا یا غلام سے تو اس کو
حق ہو جائے گا ان دونوں سے بات چیت کرے، اور کبھی آدمی کو حق کے معنی میں کر دیا جائے ہے جیسے شجر کے
کے اس قول میں، والشر لا داخل فہم الدار وادخل فہم الدار، یہاں تک کہ اگر وہ آخری کلمہ میں
اول گوشت پہلے داخل ہو جائے تو یہ معنی ختم ہو جائے گی اس لئے کہ حلقہ مستند ہے وہ اول کلموں
کے مختلف ہونے کی وجہ سے نقلی و اثبات کے اعتبار سے اور غایت میں منہ چیت ہے ذکر اس مقام
کو محسوس کر دیا جائے، اس لئے کہ اوپر مذکور کلمہ ہے (پس میں اشتداد ہو سکتا ہے اور وہ نہ
تغیر میں دخول سے اس کا اطلاق ہو سکتا ہے، اس وجہ سے اوپر کے موازی معنی پر عمل کر دیا جائے
درہم حال تھا پس وہ غایت لینے سے اسی وجہ سے محسوس ہوتا، ازادات ہا فرمایا ہے اس شخص کے
بارے میں جس نے کہا کہ اس کو غلام آزاد ہے اگر میں تجھے غلاموں میں تک کہ تو مجھ سے ملے کہ وہ غایت
ہو جائے گا اگر وہ حقوق غایت سے پہلے ضرب سے رک گیا اور حق کو تجاوزات کیلئے مستعد کر دیا جائے
دام کی معنی میں غافل ہے، میں توں میں، ان لکے خدا حق تعالیٰ یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس
آگیا پس اس نے اس کو غلام نہیں تھا، تو وہ غایت نہ ہوگا اس لئے کہ احسان انیاں کیلئے نہیں ہوتے
کی صورت میں رکھنا بلکہ احسان تو انیاں کا سبب ہے پس اگر وہ دونوں فعل ایک شخص کے طرف سے ہوں

جیسے اس کا تعلق انعام تک نہ ہو تو نقدی حکم کے ساتھ ہر ایک دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا جس نے اس کا مفصل اس کے فعل کی نسبت اپنے کو صحت نہیں رکھتا تو اس کو صفت کہوں کہ جائیگا وہ عطف جو صرف تار کے معنی میں ہو اس نے نہ ذات تعقیب کے جالسن ہے۔

تشریح بہتان غرض کہ ام کے بہت مسودہ گفتگو کی ہے نور انوار میں جو وہ تعلیمات کو بود ہیں ہم نے فقط صنف و حکام بدلتے رکھا ہے تاکہ طریقہ نہ ہو جائے۔

سبق نمبر ۱۰۲

حرف سال میں سے حرف جار بھی ہیں اور حرف جارہ میں سے ایک بار ہے جسے اصل معنی اہذاق کے ہیں۔ اس بہانہ پر کہ اس نے معنی اہذاق کے ہیں کہ اگر نہ بد چل گئے ان خبر تھی بقدم زید فبصدی حسرت اور حرف جارہ کے ایک خبر تھی خبر تھی کہ تو ان خبر کی ہے تو ان کا قدم مانت ہوگا اور نہ میں اس لئے کہ اہذاق کا تھا غایہ ہے کہ اس خبر کو صدق اور حق نہ سمجھا جائے یعنی اس خبر کو جانیے جو غرض اور نفس الامر کے مطابق ہو اور حق پر واقع ہوتا اس بنا پر کہ حرف جارہ چونکہ اسماء کے لئے ہے اس لئے معنی یہ ہوں گے ۱۰ خبر تھی خبر تھی بقدم زید اگر قرآن مجھے یہی خبر دی کہ زید کے قدم سے چسپاں ہوا اور فرما دقت قدم سے چسپاں ہوئی خبر تھی کہ قدم اور حق میں بھی واقع ہو۔ غرض عدم اور حرف جارہ کے لئے زید کے قدم کی بھی خبر دی تو شکھ حالت ہو جائے گا اور نہ میں اور حرف جارہ میں سے ایک علی ہے جو انام کے لئے آتا ہے جسے لا علی انا تو یہ قرآن کا انکار ہوگا۔ اور بھی علی بطور حقیقت مشروط کیلئے بھی مستعمل ہوتا ہے یعنی اس وقت اس کا مہم شرط ہوگا علی کے قبل کیلئے جیسے فرما ہی بارہ یہاں تک علی ان لوینتر کی بائیں مشکیا اور چونکہ انام اور اسماء میں شبہ ہے اس لئے جب علی مع اسماء تک محدود و جارہ وغیرہ پر داخل ہو تو وہاں علی بارہ کے معنی میں ہوگا۔ اور غرض کے معنی کو بتائے گا۔

اور حرف جارہ میں سے ایک میں ہے جو جعفر نقار کے نزدیک تعلیف کہتے ہیں اور یہی مادہ ابو صف کا مسلک ہے نیز اگر کسی شخص نے اس سے کہا نہ خوب مذہبوں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو میں سب کو آزاد کر سکتا ہے میں معنی کی رعایت کی وجہ سے ایک کو بھونڈ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہوا میں میں غیبی کی نسبت از اب دیکھ سب کو آزاد کر سکتا ہے اس لئے کہ یہاں میں اشارہ سے علوم نے میں کے معنی کو سمجھ لیا ہے۔

اور انی انبث غایتا کیلئے ہے جس کی مزید تفصیل نور انوار اور ہر ایہ میں ملے گی۔ اور انی فن کے لئے ہے اور انا ابو صفہ کے نزدیک انی کے حذف کر کے اور ذکر کرنے میں فرق ہے لہذا انسا ملحق انور میں فرق ہے۔ اور اس طرح ان صفت الہیہ لغوی مستعملیں دھر بیشتر پر محول

ہو گا اگر ساری عمر روزے نہ رکھے تو اس تعلیق کی وجہ سے اس کا غلام آزاد ہو گا اور ان صحت فی الدھر قمری
اور ہر واقع ہو گا لہذا اگر کسی نے غروب تک رو رو کھنک نہایت کی اور کچھ دیر صبح کے بعد افطار کر لیا
تو اس کا غلام آزاد ہو گیا۔ اور جب اس غریبیت نے معنی منتظر ہو جائیں وہاں فی کھفارت کے لئے مستقل
لیا جاتا ہے جیسے اختہ لائق فی و خولک الدار میں، اور دخول دار سے ملائی واقع ہو جائیگی۔

اور شرط معافی میں سے حشر شرط بھی ہیں، اور حشر شرط میں، صلی این ہے اور کما کوڈ کے
نزدیک اذ اطراف اور مشروط دونوں میں مستقل ہوتا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور کما کوڈ
کے نزدیک اذ قطع وقت کیلئے ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے جس پر ہدایہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے
غلام کیا گیا ہے اور دونوں کی تائید میں دو شعر پیش کئے گئے ہیں اور دوسرے بھی مجازات کیلئے مستقل ہوتا
ہے مگر اس کے باوجود وقت کے معنی تم بھیجہ پڑتے اس طرح جب اذ مجازات کیلئے ہر طرف کے معنی تہ ہیں اس سے ختم
ہوں گے، اس مقام پر مستفاد کے علاوہ اور مقامات میں قطع مجازات کے لئے بھی مستقل ہوتا ہے۔

میں ہی مجازات کیلئے ہونا لازم ہے علاوہ مقام
استفاد کے اور اذ کا مجازات کیلئے ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اذ کا مجازات کیلئے ہونا لازم ہے تو
جب معنی مجازات کیلئے لازم ہے اس کے باوجود اس سے غریبیت کے معنی ختم نہیں ہوتے تو وہ اذ مجازات
کیلئے لازم بھی نہیں ہے اگر کسی نے مجازات کیلئے مستقل ہو تو اس سے غریبیت کے معنی ختم نہ ہوں گے۔

اور علیٰ اور ما در کما، یہ بھی باب شرط میں داخل ہیں اور نہ اور نہ اور نہ کا شرط کے لئے
ہو گا اگر کسی بات ہے البتہ کہ کے اندر کچھ خفہ اور پوشیدگی ہے ہذا اس کے بارے میں فرماتے ہیں
کہ کہ کے اندر بھی شہر کے معنی ہیں کیونکہ کل اگر یہ بذات خود فعل پر داخل نہیں ہوتا لیکن جس اسم پر کل
داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے اور وہ فعل اس اسم کی صفت ہوتا ہے کیونکہ حرف مسطر
کیلئے ضروری ہے کہ وہ فعل پر داخل ہو اور کل براہ راست فعل پر داخل نہیں ہے لیکن بواسطہ اسم
بھی شمار کیا جائیگا کہ کل فعل پر داخل ہے اور کھر کل جب نکرہ پر داخل ہو تو اس کا کام یہ ہو گا کہ کل سبیل
الافراد افراد کو کرے گا اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے جیسے
کل رجل یصل الخمر نہ کذا و کذا، تو کل واسطہ علی سبیل الافراد کیلئے ہے اور تمام داخل ہونے والے
اسی انعام کے مستحق ہوں گے۔ اس کے بعد مجازات ملاحظہ فرمائیں۔

ومن ذلک حروف الجہاد للباء لا لصاق ولہذا افقتنا فی قولہ ان اخبرنی عنی بقدر
ما یقع عنہ المصدق علیہ لا لائم فی قولہ علی الف وتستعمل للشرط فی ال
معاذ لہا یبایعنا علی ان لا یشتري کون ما لہا شیئاً وتستعار معنی الباء فی المعاوضۃ

الحضرة لأن الاتصال يناسب الزور ومن التبعض ولهذا قال أبو حنيفة رضي الله عنه
 أعتق من يبدل من شئ شئاً كان له أن يعتقه أو لا واحد بخلاف قوله من شاء
 لأنه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والقياس إلى لا انتهاء القابلية وفي الظرف ولو لم يكن
 بين أحدهما وإثباته فقولنا إن صحت الدھر واقع على الأول وفي الدھر على الساعة
 ونستفاد المقارنة في نحو قوله أنت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط
 وحرف إن هو الأصل في هذا الباب وإذا يصلح الوقت والشرط على السواء عند
 الكوفيين ونحو قول أبي حنيفة رضي الله عنه عند البصريين ونحو قولهما هي للوقت ويجازي
 بهما من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فإنها لا يسقط عنها الجاه والمجازاة بها لازمة
 في غير موضع الاستفهام وإذا غير لازمة بل هي في حق الجواز ومن وما
 وكل وكلما تدخل في هذا الباب وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث إن الاستفهام
 لا ينفكها بوصف بغير لا محالة ليسترك الكلام وهي توجب الاحتاط على سبيل
 الأفراد ومعنى الأفراد أن يقتصر كل مستثنى بأفراد لا أن لا يسر معه غيره

ترجمہ

اور حرف معانی میں سے حرف جر ہیں پس بار اتصال کیلئے ہے اس وجہ سے ہم نے کہا
 تاکہ اس قول میں ان آخر تک مقدم لایں کہ یہ خبر صدق پر واقع ہوئی اور علی التزام
 کیلئے ہے تاکہ کہ قول لا یشترک لا یشترک کہیں اس کو شرط کیلئے مستثنیٰ کیا جاتا ہے فرمان باری ہے یا یعتق علی
 أن لا یشترک بالشرطیاً، اور علی مستثنیٰ لیا جاتا ہے بار کے معنی میں مواد ضائے محض میں اس لئے کہ اتصال
 لزوم کے مناسب ہے اور من جمیع کیلئے ہے اس وجہ سے ابو حنيفة نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس
 نے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کو تو چاہے آزاد کر دے تو اس کو حق ہوگا کہ ان کو آزاد کر دے مگر ایک
 کو خلاف اس کے قول کرنا مشاء، کے اسلئے کہ تاکہ نے منصف کر دیا ہے، اس کو اس بعض کو جو میں ہیں
 سے مخوم ہوتا ہے صفت عام کے ساتھ تو اس مخوم صفت نے خصوص کو ساقط کر دیا (جو میں کی وجہ سے مخوم
 ہو رہا تھا) اور انی اعتبار غایت کیلئے ہے اور فی طرف کیلئے ہے اور فرق کیا جاتا ہے اس کے حذف
 اور اس کے اشبات کے درمیان پس قائل کا قول، ان صحت الدھر، ابد پر واقع ہوگا اور فی الدھر
 نحو فی دیر پر اور فی مقارنت کے لئے مستفاد نہ جاتی ہے شوہر کے قول أنت طالق فی دھر کہ لا یشترک
 کے شریں۔

اور حرف معانی میں سے حرف شرط ہیں اور اس باب میں حرف انی اصل ہے اور اذا وقت اور
 شرط کی صلاحیت رکھتا ہے برابری کے ساتھ کہ فیہ کے نزدیک اور بھی ابو حنيفة کا قول ہے اور

بصر میں کے نزدیک اور دبی ساق میں ان کا تون ہے ازا وقت کیسے ہے اولاً اذ کو کمالات کیسے استعمال کیا ہوتا ہے اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مٹی کے مثل اسلئے کہ مٹی وقت کیسے ہے وہ بھی وقت کے معنی سے ساقط نہیں ہوتا اور اس کے کمالات کیسے ہونا لازم ہے موجب استفہام کے علاوہ میں اور انا کے ذریعہ کمالات لازم نہیں ہے بلکہ کمالات جو ان کے درجہ میں ہے ۔

اور میں اور نا اور کل اور کما ۔ باب شرف میں داخل ہیں اور کل کے اندر بھی شرط کے معنی ہیں اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہے ، لا محار فعل سے متصف ہے تاکہ کلام تام ہو جائے اور کلام ان اعادہ کو واجب کرتا ہے افسر ان کے طریقہ پر اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ محال کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے ۔

یہ سب کئی مباحث میں معنی القیاب میں اس کی تفصیل موجود ہیں اور اذا اور فی اور ال کی تفصیل دیر جلد ثانی میں موجود ہے ، ہم نے مصنف رحمہ کے طرز پر اقتدار کو اختیار کیا ہے ۔

تشریح

تَمَّتْ بِالْحَافِيزِ

وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی عَلَیْ

خَبْرٍ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَآلِہٖ

وَآلِہٖ سَلَامٌ

اٰمَنَیْنِ

وَاِنَّ الْغَبْدَ الْمُنْتَقِرَ اِلٰی رَحْمَةِ نُّوْلَاةِ الْعَبْنِ
مُعْتَدٌ یُّوَسِّفُ النَّاسَ وَکُوْنُیْ خَادِمَ التَّدْرِیْسِ فِی
الْجَامِعَةِ الْقَاسِمِیَّةِ دَارِ الْمَعْلُوْمِ دِیْلُوْبَنَدَ ۔

